



Российская академия наук
Институт славяноведения
Отдел этнолингвистики и фольклора

Признаковое пространство культуры

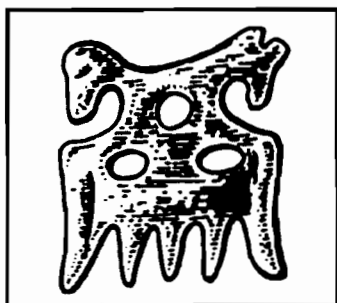
С. М. Толстая
С. Ю. Неклюдов
Л. Н. Виноградова
Т. И. Вендина
О. В. Белова
Р. Попов
Е. Л. Березович
А. А. Плотникова
А. В. Гура
Е. И. Якушкина
Н. Ф. Спиридонова
М. М. Валенцова
И. А. Седакова
Е. С. Узенёва
В. Николова
В. Б. Колосова
А. Б. Ипполитова
Т. А. Агапкина
А. Л. Топорков
Т. Н. Свешникова
Л. А. Софронова
Е. Е. Левкиевская
И. И. Свирида
Н. В. Злыднева

ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

Российская академия наук
Институт славяноведения



Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

Российская академия наук
Институт славяноведения

**Признаковое
пространство
культуры**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

УДК 398
ББК 82.3(0)
П 75

*Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда,
грант № 01-04-16150д*

Редакционная коллегия

*Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая (отв. редактор),
Е. С. Узенёва*

Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. — М.: «Индрик», 2002. — 432 с. («Библиотека Института славяноведения РАН. 15»)

ISBN 5-85759-199-6

Сборник посвящен категории признака в структуре символического языка традиционной культуры. В статьях российских и зарубежных авторов исследуется богатый языковой, фольклорный, обрядовый и культурологический материал, демонстрирующий культурную семантику отдельных признаков (*чистый, живой-мертвый, белый, мокрый, второй, чужой* и др.), а также структуру признакового пространства целых пластов народной традиции: цветовой код в символике растений, свойства вещественных объектов в фольклорной картине мира, «звериное», «безумное», «плохое» время в народном календаре, мифологическая семантика ряда признаков в заговорах, трактовка признака в литературных и культурных текстах.

ISBN 5-85759-199-6

© Институт славяноведения РАН, 2002
© Коллектив авторов, 2002
© Издательство «Индрик», 2002

Содержание

<i>С. М. Толстая.</i> Категория признака в символическом языке культуры (вместо предисловия).....	7
<i>С. Ю. Неклюдов.</i> Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира.....	21
<i>Л. Н. Виноградова.</i> Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды).....	32
<i>Т. И. Вендина.</i> Признак и его культурно-историческая мотивация в старославянском языке (субъектные номинации).....	61
<i>О. В. Белова.</i> «Другие» и «чужие»: представления об этнических соседях в славянской народной культуре.....	71
<i>Р. Попов.</i> «Безумные» (<i>лудите</i>) недели в календарном цикле болгар.....	86
<i>Е. Л. Березович.</i> Демонический топос в призме русской народной языковой традиции	103
<i>А. А. Плотишкова.</i> «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян	128
<i>А. В. Гура.</i> «Мужской–женский» в народной зоологии: соотношение символики, пола и грамматического рода.....	155
<i>Е. И. Якушкина.</i> Оппозиции <i>прямой–кривой</i> и <i>прямой–обратный</i> и их культурные коннотации.....	163
<i>Н. Ф. Спиридонова.</i> Проблема семиотизации признака в свете языковых данных (на материале русских прилагательных)	184
<i>М. М. Валенцова.</i> <i>Первый</i> в славянской традиционной культуре	192

<i>И. А. Седакова.</i> Семантика и символика <i>второго</i> у болгар (с некоторыми славянскими параллелями)	209
<i>Е. С. Узенёва.</i> Символика <i>целого</i> в болгарском свадебном обряде	225
<i>В. Николова.</i> <i>Золотое</i> в болгарской свадьбе	238
<i>В. Б. Колосова.</i> Цвет как признак, формирующий символический образ растений	254
<i>А. Б. Ипполитова.</i> Символика цвета в русских простонародных травниках XVIII века	267
<i>Т. А. Агапкина.</i> Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика	301
<i>А. Л. Топорков.</i> Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века	338
<i>Т. Н. Свешникова.</i> Восточнороманские заговорные формулы с общим значением необладания и отсутствия признака	377
<i>Л. А. Софронова.</i> Оппозиция <i>чистое/грязное</i> в сочинениях Г. Сковороды	384
<i>Е. Е. Левкиевская.</i> «Белая свитка» и «красная свитка» в «Сорочинской ярмарке» Н. В. Гоголя	400
<i>И. И. Свирида.</i> Признак в «ученой» культуре: <i>естественность</i> в топосе сада	413
<i>Н. В. Злыднева.</i> Белый цвет в русской культуре XX века	424

Категория признака в символическом языке культуры (вместо предисловия)

До сих пор в изучении символического языка традиционной культуры преимущественное внимание уделялось предметным и акциональным символам, они же прежде всего становились объектом теоретического рассмотрения¹. Между тем культурные (символические, мифологические и пр.) значения предметов и действий не являются полностью конвенциональными, они обусловлены их реальными (или приписываемыми им) свойствами и признаками, которые так или иначе оцениваются и семиотиизируются. В то же время далеко не все свойства и признаки в одинаковой мере становятся объектом оценки и семиотического осмысления в культурных текстах. Как и во многих других случаях, здесь проявляет себя ярко выраженная избирательность языка культуры. Известно также, что по-разному воспринимаются и оцениваются признаки размера, формы, цвета, способа изготовления (происхождения) предметов, их утилитарных функций и т. д. Как происходит семиотизация и оценка признаков и их оппозиций, почему одни из них получают очень высокий семиотический статус (например, новый — старый, белый — черный, кислый — пресный, кривой — прямой, быстрый — медленный, живой — мертвый, сладкий — соленый, сырой — вареный; первый, чистый, круглый, пестрый, веселый, колючий, плетеный и т. д.), в то время как другие остаются не востребованными культурой? Каков состав релевантных для народной культуры признаков, каковы принципы их отбора в текстах культуры? Как могут быть классифицированы признаки и каковы культурные функции

¹ См., например, издания: Символический язык традиционной культуры. М., 1993; Концепт движения в языке и культуре. М., 1996; Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999; Логический анализ языка. Языки динамического мира. Дубна, 1999 и др.

разных категорий и групп признаков? Какую роль играют признаки разного рода в формировании культурных значений предметов и действий? В чем специфика культурной трактовки символа-признака по сравнению с предметными и акциональными символами? Чем отличается семантика и функция признака в языке культуры от трактовки признака в естественном языке? Все эти вопросы относятся к области теории и мета-языка этнолингвистики и требуют разработки на материале разных этнокультурных традиций, различных жанров и видов текстов — обрядовых, фольклорных, литературных, изобразительных и т. д. Очевидно, что если теоретический аспект этой темы еще можно назвать узким, то ее эмпирическая база очень широка и практически не имеет границ, т. к. в любом фрагменте и любом жанре культурных текстов мы встречаемся со множеством самых разных качественных или функциональных характеристик, которые могут быть квалифицированы как признаки. Рассмотрим это понятие подробнее.

О понятии признака. Слово *признак* является одним из самых употребительных в научном дискурсе, а обозначаемое им понятие лежит в основе всякого не только научного, но и обыденного суждения, утверждения, доказательства или дефиниции; с помощью признаков производится идентификация, сравнение, классификация, оценка познаваемых и изучаемых объектов, иначе говоря, признак служит для человека важнейшим инструментом познания и категоризации мира, о чем свидетельствуют прежде всего данные языка. Тем не менее, несмотря на очевидную гносеологическую (когнитивную) значимость признака, это понятие не входит в концептуальный аппарат не только лингвистики, но и логики, и не получает определения в системе терминов (правда, логики пользуются понятием и термином *атрибут*, определяемым как «неотъемлемое свойство предмета, без которого предмет не может ни существовать, ни мыслиться»², но сфера применения *признака* не покрывается этим определением, о чем будет сказано дальше).

Не будучи термином, слово *признак* может заменяться другими словами своего синонимического ряда, такими как *свойство*, *качество*, *характеристика*, *особенность*, *черта*, *сторона*, а также — в научном тексте — более специальными терминами: *предикат*, *атрибут* (*атрибутив*), *адъектив*, *определение*, *квалификатив* (или *квалификатор*), *параметр* и др. Среди этих слов почти нет семантически тождественных, т. е. полных синонимов — каждое из них фокусирует какую-то особую сторону или свойство

² Философский словарь. М., 1986. С. 34.

объекта. Прежде всего различаются слова, характеризующие сами объекты, и слова, относящиеся к логическому или естественному языку их описания: по этому основанию противопоставлены, например, *атрибут* как «принадлежность» объекта и *атрибутив* как его вербальный знак. Если мы говорим о том или ином *качестве* предмета, то это предполагает возможность оценки со стороны воспринимающего субъекта, а если мы говорим о *характеристике*, то характеристика обычно индифферентна к оценке и воспринимающему; вместе с тем *характеристика* и тем более *особенность* могут обозначать не просто свойство объекта, но его отличительное свойство, *характерную* черту, выделяющую его среди однородных объектов. Когда мы говорим *черта*, то оказываемся ограничены определенной категорией носителей признака или интеллектуально-эмоциональной сферой (например, говорим о *чертах* лица или *чертах* характера, но не о *чертах* окна), и т. д. Если мы говорим о *свойстве* предмета, то обычно имеем в виду какие-то функциональные характеристики (так, цвет яблока мы вряд ли отнесем к его свойствам, а насыщенность витаминами или способность долго храниться склонны признать таковыми).

Среди всех этих слов *признак* должен быть признан в своем употреблении наиболее свободным, т. е. наименее зависимым от вида объекта, от точки зрения воспринимающего и т. п. Признак может характеризовать не только материальный предмет, но и действие, и состояние, и качество, и отношение; признаком может быть любая онтологическая или прагматическая характеристика (свойство) объекта, он может относиться как к физическим свойствам, таким как размер, форма, вес, крепость и т. п., так и к функциональным, как к внешним, так и внутренним, как к наблюдаемым, так и ненаблюдаемым, как к имманентно присущим объекту, так и к приписываемым ему человеком. Отличие слова *признак* от других слов синонимического ряда состоит прежде всего в его преимущественно семиотическом (в соответствии с внутренней формой слова *при-знак*) значении: признак не столько «принадлежит» объекту, сколько «задается» человеком; это та сторона познаваемого объекта, которая выделена познающим субъектом в качестве релевантной и как бы отторгнута от объекта; это инструмент, с помощью которого человек идентифицирует и сравнивает объекты.

Вторая особенность признака, внутренне связанная с первой, состоит в том, что признак способен принимать разные значения (в этом отношении он близок к *параметру*). Так, мы можем говорить о признаке цвета (со всеми его значениями: белый, красный, черный и т. д.), о признаках размера (большой, огромный, маленький, гигантский и т. п.), признаках движения (быстро, медленно, рывками, скачками и т. д.), о множестве других

признаков, по которым объекты могут быть сходными или могут различаться. За признаком в этом смысле может, следовательно, стоять целый ряд, парадигма, шкала и т. п. однородных, часто альтернативных (т. е. не выступающих совместно) «конкретных» признаков, или признаков в первом (некатегориальном) смысле слова. В этом же смысле говорят о признаках, являющихся основанием семантических оппозиций типа «свой–чужой» (отношение к границе), «верх–низ» (вертикальная ориентированность), «мужской–женский» (пол) и т. п.

С помощью признаков предмет или явление причисляется к родовенным предметам или явлениям (обладающим тем же значением того же признака) или противопоставляется им (при разных значениях одного признака), включается в категории (ряды, поля и т. п.), т. е. интерпретируется и категоризируется. Если причисление предмета (явления) к той или иной категории происходит на основании одного из его признаков (по признаку цвета он попадает, допустим, в категорию красных предметов, по признаку размера — в категорию крупных, по признаку формы — в категорию круглых, по признаку материала — в категорию стеклянных и т. д.), то идентификация объекта происходит по совокупности всех его признаков.

Признаки и их «носители». Хотя реальные объекты окружающего человека мира обладают бесчисленным множеством самых разнообразных свойств, лишь очень немногие из них получают осмысление и обозначение в языке. Столь же или еще более избирателен язык культуры, закрепляющий за тем или иным объектом (предметом, лицом, растением, действием и т. п.) функцию носителя того или иного признака. Например, веретено благодаря своей заостренной форме начинает символизировать остроту (и далее способность колоть, служить орудием защиты или нападения); прыжки и танцы с подсакиваниями становятся магическим средством провоцирования роста растений (посевов), символизируя желаемую высоту (все прочие стороны этого акционального знака остаются в данном случае невостребованными). Признак и его носитель как бы меняются местами: не признак оказывается принадлежностью предмета, а предмет (явление, действие) становится обозначением, символом, представителем или даже заместителем одного из своих признаков.

Это, однако, не значит, что каждый отдельный предмет может стать носителем лишь одного какого-то признака, подобно тому как только один признак обычно служит мотивирующим при языковой номинации. Поскольку культурно значимых признаков у одной и той же реалии может быть несколько, она может порождать если не многозначный символ

(ибо многозначность противоречит самой природе символа), то несколько «омонимичных» символов, а предмет в разных контекстах и ситуациях может выступать как носитель разных символических значений, как представитель одновременно нескольких классов (точнее, конституирующих эти классы признаков) в соответствии с набором его релевантных свойств. Например, венок воспринимается как символ и по признаку формы (круглый, имеющий отверстие), и по признаку материала, из которого он изготовлен (зелень); в первом случае он символизирует концепты «круглый» и «полый», во втором — концепт «вегетативная сила роста» и может манифестировать их в самых разнообразных контекстах (например, в магическом обряде первой дойки коровы или овцы через **венок**). Камень в зависимости от контекста может символизировать крепость и устойчивость к внешним воздействиям (и соответственно использоваться, например, в магии здоровья, ср.: в Полесье в Чистый четверг рекомендовалось постоять на камне ради крепкого здоровья) или же неподвижность, безжизненность, неспособность к росту (ср. словац. заговор от лишая: «Не расти, не расти, пятно, как не растет камень»). Борона приобретает значение символа и по признаку остроты кольев, и по признаку решетчатости, переплетенности, и по наличию отверстий, ячеек. Но во всех случаях это разные символы, хотя они могут быть и «синонимичными» и совпадать по своему функциональному назначению (например, колючесть и решетчатость одинаково используются в качестве оберегов от нечистой силы).

Признак в языке и в культуре. Естественный язык и язык культуры имеют дело с одними и теми же реалиями действительности (предметами, действиями, отношениями) и пользуются в принципе одними и теми же приемами выделения релевантного признака с целью идентификации, сравнения, категоризации. Однако результаты языкового и культурного «препарирования» одних и тех же элементов действительности не всегда совпадают: это касается как самих выделяемых признаков, так и их трактовки и мотивации. Например, для языкового образа бороны признак переплетенности (решетчатости) оказывается нерелевантным, а для соответствующего культурного стереотипа он очень важен, поскольку решетка воспринимается как магическая рамка, позволяющая человеку обрести сверхзрение, а наличие узлов (переплетенность) сообщает предмету силу оберега от демонов³.

Естественный язык в актах номинации, метафоризации, в установлении разного рода семантических корреляций слов актуализирует каждый раз

³ См.: Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 236.

одну из характеристик объекта (ср. понятие мотивирующего признака), оставляя в тени остальные (например, называя болезнь *краснухой*, он выделяет только один — цветовой — симптом; называя гриб *подосиновик* — только локативный признак, ср. другое название того же гриба *красноголовик*, в котором акцентируется другой признак). В языке признак находит тройное выражение: с помощью существительных, мотивированных названием признака (как в приведенных примерах), с помощью прилагательных — специальной категории слов, предназначенной для называния признака, — и с помощью семантически тождественных прилагательным абстрактных существительных, называющих признак, абстрагированный от его носителя (ср. *чистюля*, *чистый* и *чистота*). В языке культуры такого рода специальных знаков, оторванных от конкретных носителей, не существует: в этом значении выступает один из типичных («прототипических») объектов-носителей признака, например, абстрактным обозначением признака «зеленый» служит трава (зелень растений), признака «красный» — кровь (или огонь), признака «крепкий» — камень и т. п. Кроме предметного кода, признаковый концепт может получать воплощение в вербальных и акциональных формах. Например, концепт чистоты, не имеющий однозначного предметного выражения (носителем этого признака может быть, в частности, вода или земля), выражается в терминологии (ср. календарное название *Чистый четверг*, понятия «чистая невеста», «нечистый покойник» и т. п.) и во множестве очистительных ритуалов, запретов и предписаний, основанных на магии чистоты⁴.

Если в языке концептуализация признака, абстрагированного от своего носителя, выражается понятием, обозначаемым абстрактным существительным типа *краснота*, *мягкость*, *свежесть* и т. п., то в языке культуры концептуализация признака проявляет себя в изофункциональности (аналог языковой синонимии) предметов (объектов), обладающих данным признаком и составляющих по этому признаку однородный класс. Например, признак «колючий» (способность колоть, резать) объединяет в один функциональный и символический класс все колющие и режущие орудия (такие как коса, вилы, нож, игла и т. д.), используемые в качестве оберега в защитных и отгонных ритуалах, направленных против нечистой силы. Признак «полый» или «имеющий отверстие» объединяет множество предметов, сквозь которые можно смотреть (приобретая магическую способность видеть невидимое), протаскивать, «пронимать» (предмет или человека, например, больного ребенка или его рубашечку) — это может

⁴ См. подробнее в статье М. М. Валенцовой (Живая старина. 2001. № 3).

быть кольцо, веночек, отверстие от сучка, расщепленный ствол дерева, земляной тоннель, ворот рубахи и т. д. Но это касается «вещных» признаков, имманентно присущих предметам. Иначе ведут себя признаки, принадлежащие лицам, признаки непостоянные, изменчивые, признаки состояния (например, *богатый, веселый, голый* и т. п.); они маркируют не классы изофункциональных объектов, а сами признаковые концепты *богатства, веселья, наготы* и т. п.

Анна Вежбицкая, которой принадлежат пронизательные наблюдения над различиями в семантике между соотносительными («синонимичными») прилагательными и «признаковыми» существительными (типа *уродливый* и *урод, пьющий* и *алкоголик, хромой* и *калека, толстый* и *толстяк*), определяет их так: «существительное указывает на категоризацию; прилагательное, напротив того, указывает лишь на дескрипцию»⁵, при этом «дескрипция подразумевает наличие ряда характеристик, которые все находятся на одинаковом уровне значимости. Так, можно описать человека как высокого, худого, светловолосого, веснушчатого и т. д. Но если отнести человека к категории горбунов, калеков, прокаженных, девственников или подростков, эта характеристика не упоминается среди многих других; вместо этого человек помещается в определенную категорию, рассматриваемую в этот момент как 'уникальная'. На этого человека наклеивается ярлык, как можно было бы наклеить ярлык на банку консервов»⁶.

С этой точки зрения в языке культуры вообще нет, так сказать, прилагательных, а есть только ярлыки, относящие объекты к определенному классу, причем (как и в языке) имеет значение только признак, послуживший основанием отбора и ставший ярлыком класса, а все остальные свойства и качества объекта становятся несущественными. С этой же особенностью концептуализации признака в культуре, очевидно, связано и то, что градация признака, получающая категориальное выражение в языке (в форме степеней сравнения прилагательных и наречий), для культуры незначима; напротив, для языка культуры характерна определенная абсолютизация признака, необходимая для превращения его в символ: даже самая слабая степень присутствия или проявления признака достаточна для того, чтобы его обладатель мог выполнить свою символическую функцию, например, игла как носитель признаков «колючий» («острый») и «железный» в своей способности служить средством отгона опасности ничем не отличается, скажем, от топора или вил.

⁵ Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999. С. 96.

⁶ Там же. С. 97.

Разным значениям одного прилагательного могут соответствовать в языке культуры разные символы и разные контексты, однако их семантическая связь не обязательно разрывается полностью, она может в той или иной мере оставаться актуальной. Например, оба признака, соответствующие двум главным значениям прилагательного *целый* (1. 'весь, полный', 2. 'невредимый, без изъяна, ущерба'), оказываются релевантными для магического контекста славянского свадебного обряда: первый проявляет себя, например, в обычае приглашать для участия в церемонии печения свадебных хлебов девушек только из «целых», т. е. полных семей, чтобы счастье и благополучие молодых было полным; второй — в представлении о «целости», т. е. девственности невесты и соответственно о брачном акте как разрушении «целого», получающем многообразное акциональное выражение — в действиях битья посуды, деления каравая и др. (см. подробнее в статье Е. С. Узеновой в настоящем сборнике).

Парадигматика признаков. Классификация признаков может быть построена исходя из 1) характера самого признака и 2) характера (класса) объектов, к которым относится признак. В первом случае существенна онтологическая природа признака: относится ли он к размерам, форме, цвету, субстанции, структуре, количественным параметрам объекта, к его функциям, оценке и т. п., а также его системная характеристика и иерархическая позиция: является ли он универсальным, родовым, видовым, индивидуальным, как он соотносится с другими признаками (в какие оппозиции вступает, с какими признаками сочетается и т. д.). Во втором случае существенно, к какой сфере действительности относится признак: одни признаки и виды признаков характеризуют человека в его биологическом, социальном, ритуальном статусе, другие релевантны для растений, животных, материальных предметов; третьи характеризуют время, пространство, действия и т. д.

При изучении системы признаков и их значений оказывается необходимым двусторонний подход: с одной стороны, должна быть очерчена денотативная область признака (т. е. его референтное, или предметное, поле, область объектов, к которым он может относиться); с другой — признаковое поле объекта (набор, иерархия, семантика признаков, релевантных для культурного стереотипа того или иного объекта). В этом отношении язык культуры может не совпадать ни с объективными («научными») представлениями о мире, ни даже с языковой картиной мира, не претендующей на объективное знание. Например, признак роста (способность расти) может приписываться в народной традиции, в отличие от языка и наивной картины мира, не только людям, жи-

вотным и растениям, но и камням (наряду с этим камень может символизировать безжизненность и неспособность к росту), а признаковое поле воды оказывается разработанным более подробно, чем «наивное» (языковое) представление о воде (см. статью Л. Н. Виноградовой в настоящем сборнике).

Семантика и оценка признаков. Язык и культура не только по-разному выделяют релевантные признаки одних и тех же объектов действительности, но и по-разному их осмысляют и неодинаково трактуют одни и те же свойства реальных объектов, т. е. наделяют их разной семантикой. Культурная семантика признаков по сравнению с языковой является одновременно и более узкой (так сказать, специализированной), и более широкой. Ее узость и в некотором роде одноплановость, плоскость непосредственно связана с символической природой культурного знака и необходимостью отказа от «контекста» других признаков и свойств объектов. Вместе с тем культурная трактовка признаков, вовлекающая в их семантическое поле несравненно более широкий круг ассоциаций, коннотаций, текстовых мотивов, подчас оказывается богаче языковой семантики.

Семантическая структура признака-символа также отличается от структуры соответствующего языкового знака, т. е. признакового слова. Это отличие касается прежде всего соотношения разных компонентов значения: в культурном знаке денотативный компонент играет значительно меньшую роль, чем в слове, а прагматический и особенно оценочный — значительно большую. Кроме того, в языке культуры оказываются более значимыми вторичные, метафорические переосмысления конкретных признаков, наделение их идеологическими или мифологическими значениями. Референтное поле отдельных признаков в языке культуры может существенно отличаться от предметной области соответствующего прилагательного в языке. Например, если в языке прилагательное *веселый* применимо почти исключительно к эмоциональному состоянию человека, то в культурных текстах этот признак оказывается релевантным для значительно более широкого круга носителей: веселым может быть не только человек, но и природа, и время, а семантика признака приобретает несравненно более абстрактный, многослойный и мифологически окрашенный характер: веселье становится символом жизненной силы, здоровья, роста⁷. В характерном благопожелании «Будь веселый, как весна, бо-

⁷ Подробнее см.: Н. И. и С. М. Толстые. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) // Славянское языкознание. Доклады российской делегации к XII Международному съезду славистов. М., 1993. С. 162–186.

гатый, как земля, здоровый, как вода» во всех трех случаях в качестве прототипических называются такие носители признаков, которые вообще не входят в референтное поле соответствующих прилагательных: в языковом узусе весна не бывает веселой, о земле не говорят «богатая», а о воде — «здоровая».

Одной из важнейших особенностей культурной семантики является ее нерасторжимая связь с оценкой. Культурные значения признаков формируются на основе их соотношения с кардинальными концептами добра—зла и жизни—смерти, а также на основе коннотаций и оценок тех носителей признака (т. е. объектов), которые занимают высокие позиции в традиционной картине мира, т. е. связаны с крайними положительными или отрицательными значениями. Например, *красный* цвет получает преимущественно позитивную трактовку как цвет крови, воспринимаемой в свою очередь как субстанция жизни; *зеленый* получает положительную оценку и продуцирующую символику благодаря своему природному «носителю» — траве, растительности; *голый* трактуется как отсутствие блага, как нищета; *быстрый* — как признак движения и жизненных сил; *кривой* — как антитеза прямому, правому, истинному и т. п. Оценочный или «идеологический» компонент семантики признака в языке культуры часто оказывается более весомым по сравнению с языковой семантикой соответствующего прилагательного. Так, если в обыденном языке прилагательное *сухой* лишено сколько-нибудь отчетливой оценочной окраски, то в народной традиции признак «сухой» выступает в откровенно негативном свете — как символ безжизненности и смерти: засохшая зелень в гаданиях предвещает смерть; запрещается прикасаться к ребенку или скотине сухим венником, т. к. от этого они перестанут расти; в фольклорных текстах *сухота* означает траур, ср. в песне: «...скидывайте цветно платье, / Надевайте черноту. / Надевайте черноту. / Я принес вам *сухоту*. / Помёр, помёр наш Лёксандра. / Помёр русский государь...»⁸.

Прагматика признаков. Реальные, онтологические свойства объектов действительности не только опознаются, интерпретируются и оцениваются традиционной культурой, но и «вступают в диалог» с носителями традиции, становятся объектом воздействия, т. е. помимо чисто семиотической и когнитивной роли приобретают прагматические функции и активно участвуют в магической практике. Прежде всего прагматика признака находит выражение в сфере выбора: тот или иной бытовой предмет, то или иное лицо привлекается к ритуальному действию на основа-

⁸ Кацкая летопись. № 5–6 (108–109). Лето 2001 года. С. 16.

нии одного из своих реальных свойств или функций. Например, веник используется в качестве отгонного средства, отпугивающего и устраняющего нечистую силу и любую опасность, в силу своей утилитарной функции — выметания, удаления мусора. Во многих магических ритуалах действующим лицом становится человек, удовлетворяющий особым требованиям — первый или последний ребенок у родителей, носящий некоторое специальное имя (например, «останавливающее» имя типа ю.-слав. *Станко, Стоя* и т. п., способное магически остановить опасность). Предмету или лицу, отмеченным признаком «чужой» в разных его конкретных проявлениях (найденный, украденный, случайно встреченный, принадлежащий иному роду или иной вере, новый, еще не освоенный или, наоборот, старый, уже как бы выведенный за пределы «своего» жизненного пространства, и т. п.), приписываются особые свойства, обеспечивающие успех магического действия, и т. д.

Однако предметы не просто «используются» в ритуальных действиях соответственно их природным свойствам и утилитарным функциям, но могут наделяться желаемыми признаками или освобождаться от нежелательных признаков ради достижения тех или иных магических целей. Такое наделение объекта необходимыми признаками или избавление его от «лишних», отрицательных свойств способно разворачиваться в самостоятельный ритуал. Так, ради магической защиты новорожденного от грозившей ему смерти у южных славян в семьях, где «не держались» дети, совершалось целое действие: ребенок подбрасывался на перекресток, чтобы там его нашел первый прохожий и стал кумом ребенка, или ребенка символически продавали в благополучную семью, где дети росли здоровыми. Благодаря таким инсценировкам, ребенок наделялся необходимым магическим признаком «инакости», способным побороть роковое предначертание. Для большей действенности магического обряда считалось необходимым использовать при изготовлении обрядовых атрибутов только краденые материалы с соблюдением разнообразных предписаний в отношении других признаков: например, в обрядах вызывания дождя у болгар куклу Германа делали из тряпок, украденных у женщины, состоящей во втором браке, или из метлы, украденной у беременной, ожидающей первого ребенка; в Полесье, чтобы вызвать дождь во время засухи, бросали в колодец глиняные горшки, которые рекомендовалось украсть у соседей, у гончара, у еврея, и т. п. Ради повышения семиотического статуса («сакрализации») ритуальных предметов и атрибутов и придания им магической силы используются прежде всего приемы метонимической передачи признаков — временных, локативных, «персональных», на-

деляемых устойчивой положительной оценкой (ср. изготовление или приобретение необходимых для обряда материалов и атрибутов в определенное время, например, до восхода солнца, и в определенном месте, например, на перекрестке; там, где сливаются два потока и т. п.; у определенных лиц, удовлетворяющих некоторому набору требований в зависимости от ситуации и целей обряда). Ср., например, магическую роль утренней, непочатой, «молчальной», первой воды, воды из девяти источников и т. д. (см. об этом в указ. статье Л. Н. Виноградовой); требования, предъявляемые ко всем стадиям приготовления свадебного караваея; лечебные свойства могильной земли, венчальной одежды, покойницких атрибутов (одежды, мыла, гребня и др.).

Еще одна прагматическая область признака — приметы и гадания, в которых ярко проявляется культурная семантика, символика и оценка конкретных признаков. Так, в обычае почитания первого посетителя, приходящего в дом на Рождество, отчетливо выступает не только положительная семантика признаков «первый» и «мужской», но и отрицательное значение признака «женский» (приход женщины сулит, по поверьям, неблагополучие); в девичьих гаданиях о замужестве одним из самых значимых оказывается признак четности (парности): четное число принесенных в охапке дров или обхваченных руками кольев забора сулит скорое замужество.

Признак в ряду других категорий культуры. В первых двух томах словаря «Славянские древности» (М., 1995, 1999) среди почти пяти сотен словарных статей набирается едва ли два десятка статей, посвященных признаковым символам. Из собственно признаков, т. е. таких, которые не допускают переформулировки через предметы или действия (типа *ключий* — это такой, который *колет*, или *богатство* — это обладание жизненными благами), в этот набор входят признаки цвета (*белый, желтый, зеленый, красный*), локативные (*верх–низ, восток–запад, внутренний–внешний*), признаки состояния (*богатство, босой, веселый, голый, здоровье, кислый–пресный*), признаки формы (*кривой*), акциональные признаки (*быстрый*). Из этого короткого перечня можно заключить, что признак играет малую роль в символическом языке культуры. Но такое заключение было бы ошибочным, поскольку, как уже было сказано, предметные и акциональные символы, составляющие основное содержание словаря, обязаны своими культурными символическими значениями прежде всего признакам, т. е. своим свойствам, качествам, особенностям и прочим характеристикам, или, если пользоваться логическими понятиями, — своим предикатам (разновидностью которых

являются признаки), а предикаты, в свою очередь, обязаны своими символическими значениями — субъектам, объектам, инструментам, способам действия. Поэтому, говоря о символической семантике, нам так трудно разграничить предметное понятия *круга* от признакового понятия *круглый* или предикативного (акционального) понятия *окружать*. В функциональном отношении все они равнозначны, т. к. выражают одно и то же символическое значение и могут замещать друг друга в самых разных магических контекстах. Таким образом, признак, будучи базовой категорией символического языка культуры, в то же время неотделим от других его категорий и составляет с ними единое семантическое пространство.

Статьи, составляющие настоящий сборник, разделены на четыре части. **Первая** часть объединяет работы, тема которых условно может быть обозначена как «признаковое поле объекта». Иначе говоря, в них авторов интересует прежде всего сам объект и возможность его описания через усматриваемые в нем или приписываемые ему признаки. Это может быть либо весь набор признаков, характеризующих тот или иной предмет или явление окружающего мира (артефакты, природные явления, время, пространство, человек, мифологические персонажи, животные, растения), либо какие-то отдельные признаки, которые можно считать специфическими, характерными для данного объекта. Наиболее точно соответствует этому аспекту статья Л. Н. Виноградовой, дающая представление обо всем спектре признаков воды (как стихии, как локуса и как субстанции), релевантных для традиционного культурного сознания и ритуальной практики.

Второй раздел включает работы, в которых главное внимание уделено самим признакам, их «денотативному» (объектному) полю, их символической семантике, оценке, их взаимным отношениям (парадигматическим, функциональным и семантическим связям). Этот ракурс рассмотрения в полной мере не может быть выдержан в таком малом жанре исследования, как статья, поскольку предметное поле признака может быть очень обширным, особенно когда речь идет о таких универсальных (т. е. не специфических для отдельных видов объектов) признаках, как цвет, размер, порядок следования и т. п. Более всего приближаются к такой задаче работы Е. И. Якушкиной, М. М. Валенцовой, И. А. Седаковой, в которых делается попытка очертить денотативное пространство, символические значения и оценку признаков «прямой», «кривой», «обратный», «первый», «второй» по возможности на всем корпусе культурных контек-

стов. В других статьях этого раздела рассматривается роль отдельного признака (прежде всего цвета) в разных сферах традиционной культуры (свадебном обряде, народной ботанике, лечебной магии).

Необходимо еще раз подчеркнуть, что это деление является условным, и трактовка авторских интенций, данная редактором, может оказаться не вполне адекватной. В ряде случаев, действительно, нелегко определить, что попадает в фокус внимания автора: объект как особый носитель того или иного признака, например время, которому приписывается признак «безумный» (статья Рачко Попова), пространство, получающее мифологическую трактовку (статья Е. Л. Березович), или же признак как специфическая характеристика того или иного объекта, ср. роль признака «целый» в метафорической трактовке свадебного хлеба или в характеристике невесты (статья Е. С. Узеновой). В последнем случае, пожалуй, и то и другое одинаково важно: признак как принадлежность данного объекта получает особую семантику и особые культурные коннотации (по сравнению хотя бы с языковой семантикой прилагательного *целый*), а объект (ритуальный хлеб, невеста и весь свадебный «текст») через признак получает более глубокую и адекватную интерпретацию (например, хлеб или сосуд трактуются как носители одного из ключевых свадебных смыслов и метафорические заместители центрального персонажа свадьбы — невесты).

В третьем и четвертом разделах делается попытка очертить сферу применения и функции признаков в культурном тексте — фольклорном, литературном, изобразительном. Особое внимание обращено на заговоры как магические тексты и на роль признаков в их семантической структуре (статьи третьего раздела). Символическая и эстетическая трактовка признаков в художественных произведениях исследуется в статьях четвертого раздела на разнообразном материале произведений литературы и искусства XVIII–XX вв.

С. М. Толстая

С. Ю. Неклюдов

Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира

Неразделимость в народной культуре символических значений признака, предмета и действия [Голстая 2001, 3] говорит о примате предмета, свойство которого в простейшем случае тавтологично ему самому (кровь кровава, воздух воздушен, пламя пламенно и т. д.), а действие столь же тавтологически обозначает проявление этого свойства (гром гремит, думу думают, шутки шутят и т. д.). Подобные тавтологические сочетания характерны для традиционного фольклора (в частности, русского: *светла светлица, мед медвяный, громы громкие; метелица метет, свет светается, туманушки затуманилися* и пр. [Евгеньева 1965, 229–244, 117–140]), как и для древнейших форм индоевропейской поэтической речи (типа древнеиндийского *vacas- vac-* 'молвить слова' или хеттского *kupjattin kup-* 'замысел замышлять' [Иванов, Гамкрелидзе 1984/2, 835]), что позволяет предположить их значительную архаичность.

Признак — уже в порядке «вторичного отбора» — символически передает важнейшие концепты культуры [Голстая 2001, 2]. Их семантический шлейф весьма ощутим в фольклорных текстах даже в тех случаях, когда упоминание свойства объекта на поверхностном уровне вполне объяснимо с логической или апперцепционной точки зрения. Персонаж может охрометь или ослепнуть в результате каких-либо событий (вроде низвержения на землю дьявола христианской мифологии или греческого Гефеста), однако семантика этой хромоты и слепоты не сводится к естественным проявлениям данных телесных повреждений, указывая на причастность подобного персонажа к потустороннему, демоническому, хтоническому миру. Тем самым он оказывается тождествен существам одноглазым и одноногим, так сказать, по своей природе — греческим циклопам, якутским абааһы и многим подобным им демонам или обитателям запредельных земель [Неклюдов 1979,

133–141]. Золотой принц и Серебряный принц из каренской сказки зовутся так, поскольку, нарушив запрет, окунули руки в чудесные озера — золотое и серебряное, в результате чего рука одного из них стала золотой, рука другого — серебряной [Касевич, Осипов 1976, № 162]. Однако семантически эти благоприобретенные признаки ничем не отличаются от аналогичных им врожденных — как, например, у монгольских сказочных персонажей, именуемых Золотой талисман (Алтан-гу) и Серебряный талисман (Мунгун-гу), которые чудесным образом появились в ветвях двух волшебных деревьев [Михайлов 1962, 220].

Символическое значение объекта может быть выведено из непосредственно наблюдаемых качеств (или, по крайней мере, соотнесено с ними), как они представлены в наивной «натурфилософской» картине мира [Апресян 1997, 272–273]. Например, вода обладает целым рядом эмпирически засвидетельствованных свойств, с которыми явно связаны ее символические признаки. Она аморфная, бесструктурная, вездесущая и всепроникающая (окружает сушу со всех сторон, проступает из-под земли, льется с неба). Отсюда — представление о воде как о стихии хаоса, в том числе первозданного, о «мировом океане», со всех сторон обволакивающим космос.

Вода производительна (без нее невозможна жизнь, в ней жизнь зарождается), но в качестве «среды обитания» она губительна для человека. Отсюда, с одной стороны, вода представляет собой универсальный образ изначального состояния Вселенной и жизненную субстанцию, а с другой — несомненна ее связь с космическим катаклизмом и со стихией смерти, ср. вода «живая» и «мертвая».

Вода рубежна: она, во-первых, очерчивает труднопреодолимые границы земного ландшафта (река/берег водоема), причем по ту сторону остается неосвоенное (или недостаточно освоенное) пространство, и, во-вторых, она фиксирует непреодолимую для живого человека границу по вертикали (водная поверхность как грань между мирами — «этим», человеческим, и «тем», хтоническим).

Вода способна «перевернуть» видимый мир в своем отражении, отсюда — «оборотность», «перевернутость» подводных/хтонических/потусторонних областей; ср. подземное царство у айнов (*покна мосири* — букв. «страна внизу»), представляющее собой полное, но зеркальное подобие мира человеческого: люди ходят вниз головами, а деревья растут вверх корнями [Спеваковский 1988, 61]. Подобной логике подчиняется образование мифологической семантики и других вещественных объектов.

Вероятно, сама по себе возможность отвлечения признака от предмета (действия) возникает позже, чем обретение этим признаком символических значений. Иными словами, уже будучи символически нагруженными, признаки в народной культуре продолжают выступать в предметно (и акционально) связанном виде. Связь эта ослабевает, когда объекты получают способность «заражаться» чужими признаками, обретать несвойственные ранее признаки в силу «семантической полляризации», рядоположенности или тождества объектов, т. е. когда признаки тем или иным образом начинают циркулировать между объектами.

Как отмечено В. А. Успенским, вещными коннотациями бывают представлены и абстрактные существительные, что вообще характерно для «образной картины мира», далеко не только архаической. Возможно, существует универсальный механизм связывания отвлеченных понятий с чувственными восприятиями, служащий для хранения их в человеческой памяти [Успенский 1997, 151–152]. Впрочем, с признаком дело, вероятно, обстоит противоположным образом, поскольку здесь речь идет скорее не о вторичных вещных коннотациях отвлеченных понятий, а об изначальной предметной связанности атрибутивных значений.

Соответственно, вещественные объекты — природные или рукотворные (гора, дерево, столб, коновязь, нить, волосы, зерна и т. д.) — становятся «материальными выражениями» своих символических свойств. Это особенно очевидно при их функционировании в обряде, поскольку визуально и акционально передать признак можно только представив объект, которому он присущ, так сказать, прототипически, или изобразив действие, обладающее данным адвербиальным качеством. Часто же у подобного объекта есть несколько различных признаков, что обуславливает своего рода знаково-символическую полисемию. Скажем, дерево (прямое и высокое, вершиной достигающее неба; зеленое, цветущее и плодоносящее) связано как с мифологическим образом мировой вертикали, так и с семантикой животворного начала; волосы (длинные, заплетенные в косу/распущенные, чесанные/нечесанные) имеют, с одной стороны, сексуально-эротическую символику, а с другой — могут обозначать причастность к дикому и звериному миру [Неклюдов 1977; 1998].

В словесном тексте упоминание подобных предметов (берегов, мостов, перекрестков, колодцев, мельниц, кузниц, печей, очагов, лодок, прялок и т. д.) бывает равносильно предъявлению соответствующей

щего признака для передачи определенного символического значения (вне зависимости от наличия или отсутствия обрядовых коррелятов); собственно говоря, из этого обычно и исходят исследователи семантики фольклорного слова.

Подчас такое упоминание даже приходит в противоречие с самой нарративной логикой. В самом деле, зачем герою центральноазиатского эпоса выбираться из подземной тюрьмы по опущенной туда девичьей косе, хвосту богатырского коня или специальной веревке, если ранее к его темнице по приказу царевны-спасительницы уже был проведен тайный ход? Очевидно, для того, чтобы в повествовании фигурировали эти самые опущенные в яму коса, веревка или чудесным образом удлинившийся конский хвост со всем спектром их мифологической семантики (средоточие и источник жизненной силы-судьбы-удачи, энергии эротической, магической, колдовской и т. п.). Это в свою очередь необходимо потому, что, согласно наиболее архаическим вариантам, речь идет не о тюрьме, а о губительном провале в Нижний мир, хтонической бездне; находящийся там герой мертв, и его еще предстоит оживить [Неклюдов 1977].

Отсюда следует, что символическое значение признака имеет скорее не синтагматическое, а парадигматическое измерение, оно соотносится не столько с морфологией повествования, сколько с семиотической картиной мира данной национальной культуры, данного региона и с моделью мира данной группы текстов. Мифологическая семантика определенного признака невычислима из сюжетных обстоятельств, она раскрывается только в контексте более широкого «знания традиции», далеко выходящего за пределы знания отдельного ее представителя и знания, отраженного в отдельном входящем в нее тексте. Попробую продемонстрировать это на примере символики признака «золотой» в центральноазиатских (и отчасти — восточноазиатских) традициях, где соответствующий эпитет весьма употребим применительно к целому ряду значимых фольклорно-мифологических объектов и персонажей (см. подробнее: [Неклюдов 1980]).

В силу своей неразрушимости, некоррозийности золото символизирует вечное начало. Из представления о «существовании всегда» вытекает идея изначальности (т. е. существования с самых истоков) и — с минимальным семантическим сдвигом — идея первоначальности. Выражение «золотая земля» (*алтан дэлхий*), включающее эти значения, прочно входит в монгольскую фольклорно-мифологическую систему, а более редкое выражение «солнечная земля» (*нарт дэлхий*),

очевидно, основывается на параллелизме «солнечного» и «золотого», представляя собой своего рода «реметафоризацию».

Эпитет «золотая» столь же постоянен для мирового зверя (лягушки, черепахи), держащего на себе землю, причем известную роль тут играет и созвучие: *алтан дэлхий* («золотая земля») — *алтан мэлхий* («золотая лягушка»). Чередование же в этом качестве лягушки и черепахи облегчено тем, что само название черепахи по-монгольски будет *яст мэлхий* (т. е. «костяная лягушка»), а относятся они в данном регионе к одному «мифологическому классу»; так, в тибетских и монгольских сказках в роли хранителей водоема и чудовищ-людоедов выступают гигантские золотая лягушка и бирюзовая (или нефритовая) черепаха [Hoffmann 1975, № 11; Парфионович 1969, № 6; Владимирцов 1958, 24–25].

Согласно некоторым эпическим мотивам, матерью героя является Золотая великая земля, а отцом — Синее вечное небо [Владимирцов 1926, 107]. В ряде случаев это Синее вечное (*mönggke*) небо замещается Синим серебряным (*münggen*) небом (*Хүхэ мүйнгэн тэнгэри* [Балдаев 1961, 76], *Хөх мөнгөн тэнгэр* [Неклюдов, Тумурцерен 1982, 189, 206]), основанием для чего, помимо фонетической близости [Руднев 1911, 1056], служит именно оппозиция «золотой земле»; подобное появление у противоположных объектов контрастирующих признаков может быть названо семантической поляризацией. Впрочем, связь серебра с небесным, а через него — с мужским началом имеет и более глубокую семантическую причину. Согласно бурятскому мифу, «материнская золотая утроба» (*эхэйн алтан умай, эхын алтан тооно*) и «отцовский серебряный столб» (*баабайн* [или *эсэгын*] *мүйнгэн бахана*) плавали по волнам Мирового океана в серебряных лодках (*мөнгөн онгосо*), и в результате их соединения появилась первая пара людей [Манжигеев 1978, 21; Хангалов 1960/3, 11, 403].

Золотым ковшом из источника вылавливают в тибето-монгольской сказке золотую лягушку, которая оказывается дочерью царя драконов. Характерно, что, выйдя замуж, эта водяная принцесса впоследствии становится матерью «четырёх великих владык Джамбудвипа» [Владимирцов 1958, 145–146; Шидету кегур 1959, 93–95] — отражение концепции «владык четырёх стран света» [Stein 1959, 244]; таким образом, повествование в финале смещается на мифологический уровень, некоторым образом отражая тему «золотого истока».

В известном смысле от золотой лягушки — чудесной жены, имеющей хтоническое происхождение, до чудовищной золотой лягушки —

хранительницы водоема расстояние весьма невелико. Однако оно еще меньше от чудовища — хранителя водоема (в упомянутой тибетской сказке в этом качестве представлены и лягушка, и черепаха!) до золотой лягушки — мирового зверя, который вообще бывает наделен чертами хтонического чудовища и связывается с эсхатологическими ожиданиями (от его движений происходят землетрясения, а когда он перевернется, наступит конец света). Здесь мы имеем сохранение признака у объекта при переходе его с одного уровня на другой (с макрокосмического на микрокосмический и наоборот).

В силу представлений о золоте как о чем-то бесконечно малом, извлекаемом из массы породы, вся ценность и значение которой заключены в этой малости металла, оно символизирует истинную суть, квинтэссенцию, причем скрытая малость понимается как равноудаленная от краев, в мифологическом выражении — абсолютный центр, «золотая середина». Отсюда, в частности, название Золотой кол (монг. *Алтан гадас*) для Полярной звезды, воспринимаемой как неподвижный центр неба, вокруг которого происходит круговращение Вселенной.

Мифологическое значение золота как «самой сути» обнаруживается в мотивах размещения или сокрытия души, жизненной (богатырской, сексуальной, колдовской) силы, ипостасью которой могут быть золотые (и серебряные) мошки, а также золотые (и серебряные [Ватагин 1964, 240]) рыбы. Мошки (*simaγul*) — золотая и серебряная, вьющиеся над правым и левым плечами героини в книжноэпической Гесериаде, символизируют ее красоту. В последующих строках описания симметрично упомянуты лучи солнца и луны, которые вообще ассоциативно связаны с золотом и серебром (например, в тибетской сказке сестры, именуемые Золотое озеро и Серебряное озеро, сравниваются с лучами солнца и луны [Парфионович 1969, № 5]). Кстати, в той же Гесериаде души чудовища в виде золотых рыб выходят у него из ноздрей во время сна и играют на плечах [Arban jüg-ün ejen Geser 1955, 167, 175; Козин 1935/1936, 132, 141].

В летописном рассказе о рождении Хубилая три золотые мошки (*altan simaγul*) из данного ламой золотого ларчика (*altan xaγurčag*), крышку которого запрещено открывать до срока, влетев в ноздри одной из невесток Чингиса, проникают в ее золотую утробу (*altan umai*) [Cleaves 1952, 76–77; Лубсан Данзан 1973, 223].

В яркой версии мифа о Пань-гу, первопродке и первом человеке китайской мифологии, этот персонаж вырастает в тыкве-горлянке из золотого червячка, выпавшего из уха некоего государя древности; в

другом варианте его выращивают на золотом блюде (результат этимологизации: кит. *пань* — «блюдо»), и он принимает облик пса, именуемого Золотым драконом. Человеком (хотя и с собачьей головой) он становится, будучи на семь дней помещен под золотой колокол; запрет приподнимать этот колокол аналогичен запрету открывать золотой ящик в легенде о чудесном зачатии Хубилая. Согласно же «классической» древнекитайской версии, Пань-гу зарождается в огромном яйце, каковым является еще не разделенная на небо и землю Вселенная [Юань Кэ 1965, 38–39, 41, 324–325]. Следует отметить, что, по одному из древнеиндийских мифологических сюжетов [Законы Ману 1960, гл. 1, ст. 9–13], исходной формой космогенеза является именно золотое яйцо, в котором возникает Пуруша; древнекитайский Пань-гу паразитально напоминает его.

Параллелизм «золотого ларца», «золотого колокола» и «золотого яйца» в приведенных примерах хорошо иллюстрирует соответствие микро- и макрокосмического уровней. Обратим также внимание на различные формы связи внутреннего и внешнего, «золотого содержимого» и «золотого содержащего», а также на разную сюжетную направленность этой связи: самозарождение эмбриона в «золотом яйце» — внедрение возрождаемой души («золотые мошки») в «золотую утробу».

Кроме того, устанавливаются следующие корреляции: золото/серебро (золотой/серебряный) — земля/небо — солнце/луна — женский/мужской — правый/левый. Обратим внимание, что, благодаря символизации образов «земного» и «женского» через признак «золотой», происходит переворачивание обычного для мифологической системы соответствия правое/левое — мужское/женское [Иванов, Топоров 1965, 94–96]; это можно определить как перераспределение признаков в соответствии с принципами «мифологической симметрии».

Так же обстоит дело с соответствием золотой/серебряный — верхний/нижний: «золотая грудь, серебряный зад» — облик чудеснорожденных детей в фольклоре монгольских народов [Хангалов 1959/2, 256; Илишкин, Очиров 1962, 161], «серебряное чрево, золотые груди» у прародительницы тангутов [Кычанов 1970, 224; Кычанов 1974, 136]. Учитывая рассмотренную выше связь «золотого» с «земным» и «женским», мы могли бы ожидать противоположную корреляцию; однако ее установлению, вероятно, помешала устойчивость в данном регионе фольклорно-мифологического мотива «золотой груди» (известного, впрочем, и международному сказочному фонду в качестве одного из признаков чудеснорожденного ребенка).

Таким образом, в оппозиции золото/серебро правый член является слабо акцентированным, «отраженным», речь здесь идет лишь о градации самих объектов и символизирующих их признаков. В сказочно-эпических текстах эта пара передает идею не контраста, а повтора с вариацией (вплоть до полной контекстуальной синонимии): золотой и серебряный источники [Heissig 1975, 161–162], злато-серебряная осина, злато-серебряный престол [Абай Гэсэр-хубун 1961, 13, 17], золотой трон с серебряными ножками, золотая и серебряная чаши [Илишкин, Очиров 1962, 212]; в последнем случае, впрочем, присутствует и контраст: питье из серебряной чаши, в отличие от золотой, силу героя убавляет.

Иначе обстоит дело с железом и медью, несомненно хтоническими по своим символическим значениям. Можно вспомнить образы демонических сказочных карликов в европейском фольклоре (Медный лоб, Медный дед, Медная борода и пр.); демонического богатыря Чи-ю в древнекитайской мифологии, который «имел медную голову, железный лоб» [Юань Кэ 1965, 118] и т. д. В якутском эпосе к солнечной деве Кюн Туйаарыма (*кюн* — «солнце») сватается демонический богатырь абааһы из Нижнего мира Тимир Дьесинтей [Эргис 1947, 171]; *тимир* — «железо», *дьес* — «медь». В аналогичном сюжете монгольского «Джангара» деву зовут Алтан Хянуурын Охин (Золотая-внимательная), а ее демонического жениха — Төмөр Тэвэг (Железный волан) [Загдсүрэн 1968, 74]. Это демонстрирует достаточно последовательное противопоставление золота и железа как стихий солярной и хтонической.

Имя Темир Каан («Железный государь») носит один из сыновей владыки ада Эрлика в алтайской мифологии [Баскаков, Тошаква 1947, 147а]; Железным гладким ущельем (*тимир дьулуо аартык*) называется спуск в Нижний мир в якутской мифологии [Эргис 1947, 77]; в железных колыбелях выращиваются души шаманов; железные гора, лес, дворец, тополь в алтайском фольклоре симметричны соответствующим «золотым» космологическим объектам [Никифоров 1915, 12, 20, 25, 26, 32, 35, 60–74 и т. д.]; здесь мы имеем дело с весьма отчетливой семантической поляризацией.

Таким образом, когда через некий символический признак выражается определенная мифологическая идея, данный признак приписывается всему, что по своему функционально-семантическому облику с этой идеей связано. Кроме того, наблюдается сохранение признака у объекта при его переходе с одного на другой уровень (с макрокосмического на микрокосмический и наоборот), циркуляция призна-

ка между объектами одного мифологического класса, передача признака по закону мифологической симметрии, «семантическая поляризация» (появление у противоположных объектов контрастирующих признаков), «негативное дублирование» (тождество проявлений при их противоположной функции).

На линии пересечения нескольких семантических полей складываются устойчивые мотивы; их включение в несколько сюжетно-тематических контекстов может обусловить и возможность синтеза этих контекстов.

Принятые сокращения

- Абай Гэсэр-хубун 1961 — *Абай Гэсэр-хубун*. Эпопея (Эхирит-булагатский вариант) / Подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хоимова. Улан-Удэ, 1961. Ч. 1.
- Апресян 1997 — *Апресян Ю. Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. Сб. научных статей. М., 1997. Вып. 35.
- Балдаев 1961 — *Балдаев С. П.* Избранное. Улан-Удэ, 1961.
- Баскаков, Тоцакова 1947 — Ойротско-русский словарь / Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова. М., 1947.
- Ватагин 1964 — Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки / Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.
- Владимирцов 1926 — *Владимирцов Б. Я.* Образцы монгольской народной словесности (Северо-западная Монголия). Л., 1926.
- Владимирцов 1958 — Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки / Пер. Б. Я. Владимирцова. М., 1958.
- Евгеньева 1965 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVI–XX вв. М.; Л., 1965.
- Загдсүрэн 1968 — Жангарын туульс / У. Загдсүрэн (подгот., предисл., примеч.). Улаанбаатар, 1968.
- Законы Ману 1960 — Законы Ману. М., 1960.
- Иванов, Гамкрелидзе 1984 — *Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.
- Илишкин, Очиров 1962 — Калмыцкие сказки / Под ред. И. К. Илишкина, У. У. Очирова. Элиста, 1962.
- Касевич, Осипов 1976 — Сказки народов Бирмы / Сост. В. Б. Касевич, Ю. М. Осипов. М., 1976.

- Козин 1935/1936 — Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света / Пер., вступ. ст., коммент. С. А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. 8. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935–1936.
- Кычанов 1970 — *Кычанов Е. И.* Гимн святым предкам тангутов // Письменные памятники Востока. 1968. М., 1970.
- Кычанов 1974 — Вновь собранные драгоценные изречения / Изд., пер., вступ. ст., коммент. Е. И. Кычанова. М., 1974.
- Лубсан Данзан 1973 — Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание») / Пер. с монг., введение, коммент. и прилож. Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И. В.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.
- Михайлов 1962 — Монгольские сказки / Сост. Г. И. Михайлова. М., 1962.
- Неклюдов 1977 — *Неклюдов С. Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество / Под ред. Ю. Я. Барабаша, Е. М. Мелетинского, Л. Нире, М. Саболочи. М., 1977.
- Неклюдов 1979 — *Неклюдов С. Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979.
- Неклюдов 1980 — *Неклюдов С. Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символической у монгольских народов: символика золота // *Etnografia Polska*. 1980. Т. 24. Zesz. 1.
- Неклюдов 1998 — *Неклюдов С. Ю.* Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого / Редкол.: Т. А. Агапкина (редактор), А. Ф. Журавлев, С. М. Толстая. М., 1998. Т. 2.
- Неклюдов, Тумурцерен 1982 — *Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.
- Парфионович 1969 — Игра Веталы с человеком / Пер., предисл. и примеч. Ю. Парфионовича. М., 1969.
- Руднев 1911 — *Руднев А. Д.* Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб., 1911.
- Спеваковский 1988 — *Спеваковский А. Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айновском обществе). М., 1988.
- Толстая 2001 — *Толстая С. М.* Признак в языке культуры // Живая старина. 2001. № 3.
- Успенский 1997 — *Успенский В. А.* О вещных коннотациях абстрактных существительных // Семиотика и информатика. Сб. научных статей. М., 1997. Вып. 35.

- Хангалов 1958–1960 – *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. 1–3. Улан-Удэ, 1958, т. 1; 1959/1960, т. 2; 1960, т. 3.
- Шидету кегур 1959 – Шидету кегур. Монгольские сказки. Улаанбаатар, 1959.
- Эргис 1947 – Нюргун Боотур Стремительный / Ред., пер., коммент. Г. У. Эргиса (Богатырский эпос якутов. Вып. 1). Якутск, 1947.
- Юань Кэ 1965 – *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965 (2-е изд. – 1987).
- Arban jüg-ün ejen Geser 1955; 1956 – Arban jüg-ün ejen Geser qaγan-u toγujī orosiba. Kökeqota-Begejng, 1955 (Т.1), [1956] (Т.2). (Сказание о Герсер-хане, повелителе десяти стран [света]).
- Cleaves 1952 – Altan Tobci. Ed. F. Cleaves. Cambridge, Mass., 1952.
- Heissig 1975 – *Heissig W.* Mongolische Märchen. Düsseldorf; Köln, 1975.
- Hoffmann 1975 – Märchen aus Tibet / Herausg. von H. Hoffmann. Düsseldorf; Köln, 1975.
- Stein 1959 – *Stein R.-A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Paris, 1959.

Л. Н. Виноградова

Та вода, которая...

(Признаки, определяющие магические свойства воды)

Работа над статьями этнолингвистического словаря «Славянские древности» показала, что системное описание значимых единиц традиционной культуры в общеславянском масштабе неизбежно подводит исследователей к осмыслению и описанию их семантики. Соответственно, словарная работа такого типа не только создает надежную базу для реконструкции мифологии древних славян, но и позволяет существенно продвинуть исследования в области изучения символического языка народной культуры в целом.

В настоящее время следует признать особенно актуальной попытку выявления культурной семантики признаков элементов культуры (т. е. конкретных свойств и характеристик, присущих предметам, персонажам, лицам, животным, растениям, локусам, времени и т. п.), поскольку именно качественные параметры в большинстве случаев оказываются той основой, на которой строится символизация фактов и явлений реального мира. С одной стороны, общая смысловая доминанта может быть выявлена путем анализа сходных признаков, характерных для разных объектов. Например, если для отпугивания нечистой силы под порог подкладывали топор, косу, серп, нож, — то очевидно, что функция оберега, присущая этим вещам, строится на свойствах 'острый', 'режущий', 'металлический'; если для защиты дома от ведьмы в окна и двери втыкали нож, иглу, вилы, вертел, зуб от бороны, шипы колючих растений, — то общим для этого ряда предметов можно признать значение 'острый, колющий'; если при приближении грозы из дома выбрасывали во двор кочергу, ухват, помело, хлебную лопату, — то в качестве главного объединяющего признака здесь выступает принадлежность предметов к печным атрибутам; если беременным женщинам и детям запрещалось перешаги-

вать через лежащие на земле вожжи, веревки, ветки (с мотивировкой: «чтобы змеи не вредили»), — то в данном случае у этих предметов актуализируется признак 'гибкий, змеевидный, длинный'.

С другой стороны, свойства одного и того же предмета создают условия для развития у него разных символических значений. Например, функции ветки в тех или иных ритуальных контекстах определяются не только принадлежностью ее к растительным символам, но и зависят от многих дополнительных признаков. Ср., например, широко распространенный у славян запрет погонять скот с сухой веткой с увядшей листвой: «Трэба бити овец сирим зеленим прутом, не мож — сухим, голим, бо може всохнуть вівці»; «Только зеленим, із листьом, шчоб было тушне ягня, а уд сухого — буде худе» [СБФ 1984, 267]. Положительная магия в этом случае зиждется на контакте со свежим, зеленым, живым, густым, а негативная — на признаках сухой, голый, увядший. Достаточно прозрачной оказывается подобная символика в гаданиях по зелени, где признаки «свежий» — «увядший» соотносятся с прогнозом «жизни» — «смерти» для гадающего.

Вторичное символическое значение (например, привязывать к месту) приобретала ветка, на которой когда-то сидел пчелиный рой (так называемая *пчелиная ветка*). В Дмитровском крае Подмосковья хозяева специально срубали еловую ветку, иголки которой слиплись от пчелиного воска, и использовали ее в качестве оберега домашней птицы и для того, чтобы куры не отбивались от своего двора (такую ветку называли *куриный бог*); в Словакии ветку, на которой сидел пчелиный рой, использовали для усмирения стропливой коровы (которая после первого отела не давала себя доить): считалось, что если ее ударить такой «пчелиной» веткой, то корова будет стоять во время дойки спокойно; в любовной магии, известной в разных славянских традициях, девушки старались заполучить такую ветку, чтобы привлечь к себе женихов, т. е. чтобы возле девушки «роились» ухажеры [СД 1995, 364–366].

Таким образом, в магических приемах качество ветки оказывается более важным элементом, чем сам предмет. В разных ритуальных контекстах мы как будто имеем дело с разными объектами: ветка сухая (увядшая) — ветка зеленая (свежая); длинная — короткая; густая — голая; цветущая — отцветшая; имевшая и не имевшая контакта с пчелами; та, на которой сидела и куковала кукушка; ветка от троцкого мая или от бадняка и т. п.

Насколько именно признаковые показатели оказываются решающими при формировании предметного символа, хорошо видно на

примере магических функций воды. В текстах традиционной культуры эта стихия приобретает самые разные (вплоть до прямо противоположных) значения, обусловленные ее качественными и характеристиками.

Согласно народным представлениям, магические свойства (полезные или вредоносные) вода приобретала в зависимости от: 1) ее природных характеристик (проточная или стоячая; быстрая или медленная; шумная или тихая; прозрачная или мутная; чистая или грязная; верхняя, т. е. набранная из горных ручьев, с поверхности реки, или нижняя – подземная, глубинная; теплая или холодная; свежая, только что принесенная из источника, или «старая»; дождевая или снеговая и т. п.); 2) особых периодов календарного или суточного времени (набранная в полночь, полдень, до восхода солнца, в большие годовые праздники, в новолуние, при солнечном затмении, после первого весеннего грома и т. п.); 3) места, где набирается вода (вблизи перекрестков дорог; там, где сливаются два–три потока; вытекающая из-под корней священного дерева или набранная из углубления культового камня; из-под колеса водяной мельницы; из омута, водоворота; оттуда, где вода в ручье заворачивает против течения, т. е. течет «наоборот»; добытая из трех, пяти, семи, девяти источников и т. п.); 4) способов набирания воды из источника или от условий ее доставки в дом (наполнение сосудов по течению реки, против течения; набирание воды самым первым из жителей села в течение суток; хождение за водой босиком, молча, не оглядываясь назад, и т. п.); 5) контакта воды с особыми предметами и лицами (например, вода, которой обмывали иконы, церковный колокол, дверные петли, ручки, замки, очажную цепь, посуду после поминальной трапезы и т. п.; пролитая сквозь прутья веника, острые металлические предметы, сквозь огонь, через штанину мужских брюк, отверстие в доске; та вода, которой обмывали новорожденного, роженицу, умершего; в которой мыли руки «каравайницы» после замешивания теста для свадебного хлеба; вода, в которую бросали особые растения, монеты, тлеющие угли, пасхальное яйцо, и т. п.); 6) от того, какие ритуальные действия совершались с водой (освящение воды, наговоры на воду, стрельяние в колодезь, обжигание воды огнем, выставление воды «под звезды» и т. п.), и от некоторых других обстоятельств.

1. Природные свойства воды в системе ценностей традиционной культуры. Поскольку важнейшим общим признаком, характеризующим жизненную силу, производительную потенцию, человеческую ак-

тивность, в разных этнических культурах является движение, — безусловное положительное значение приписывалось проточной воде (быстро текущей, журчащей, прозрачной, чистой, холодной). Именно такая вода характеризуется в народной терминологии как «живая», «здоровая», «сильная», «ходовая», «быстрая», «резвая», «молодая» и противопоставляется стоячей воде («мертвой», «мутной», «ржавой», «старой», «гнилой»). Движущаяся вода в народной магии обычно соотносится с символикой напора, силы, быстрого роста, развития, беспрепятственного хода, успешного осуществления дела. Ср. рус. приговор при окроплении новорожденного проточной водой: «Вода ходко и быстро текет, — так же ребенок ходко и быстро расти» [Рус. Сев. 1995, 70]. Для облегчения родов роженице дают испить *проходной воды* (зачерпнутой по течению ручья) с приговором: «Как водичка проходная бежит, не задерживается, так и дите бы родилось, не задерживалось» [там же, 71]. В южной Сербии (р-н Копаника и Косова Поля) просватанная невеста, если ей случалось переходить через быстрый ручей, говорила: «Воду гази, — дете роди, не опази!» [Как воду переходить — так бы и ребенка родить и того не заметить] [ГЕМБ 1936/11, 46]. В ситуации, когда свадебный поезд переезжал через горный ручей, невеста зачерпывала рукой воду, лила ее себе за пазуху, чтобы обеспечить легкие роды («да би се лако породила» — [ГЕМБ 1984/48, 263]). На Русском Севере при трудных родах считалось необходимым принести в дом «ходовой воды» и облить ею роженицу, говоря при этом: «Устья-река, откройте роды, пролейте воды, пропустите ребеночка!» [Рус. Сев. 1995, 71]. В свадебном обряде украинцев Закарпатья староста обливал молодых речной водой, «чтобы они были сильными, как вода» [Богатырев 1971, 254–255].

Быстрое течение воды, по народным представлениям, могло, с одной стороны, обеспечить некий прирост в хозяйстве (увеличение молочности у кормящих матерей и у стельных коров), а с другой — способствовало удалению из жилого пространства вышедших из употребления или вредоносных предметов. Так, словаки поили коров проточной водой для увеличения надоев; брызгали такой водой на грудь кормящей матери для сохранения грудного молока [Horváthová 1986, 179]. Так же поступали сербы р-на Титово Ужице: роженицы, у которых пропало молоко, шли к «текучей воде», купались в ней или брызгали ею себе на грудь со словами: «Нека мом детету млијeko течи к'о ријека» [Пусть моему ребенку молоко течет как вода в реке] [ГЕМБ 1984/48, 224]. На Русском Севере пастухи по-

сле ритуального обхода стада, во время которого читался специальный заговор (*отпуск*), прятали бумагу с текстом заговора в проточную воду, чтобы у коров было много молока: «в бутылку положат, крепко закроют пробкой и хранят в воде этот отпуск» [Мороз 2001, 236–237]. Известны и прямо противоположные примеры: овчарам Закарпатья запрещалось выливать в реки и ручьи остатки овечьего молока, иначе уменьшатся надои, «бо всьо підé за водóв» [СБФ 1984, 271].

В то же самое время в места быстрого течения рек и ручьев бросали вещи, от которых хотели избавиться: «на быстрюю воду» относили одежду больного, домашний мусор, накопившийся за святочный период; насекомых-вредителей; первые остриженные волосы годовалого ребенка; вырванный в поле «залом». Исключительно в проточной воде принято было стирать одежду умершего и «по быстрой воде» сплавлять его личные вещи [Петровић 1992, 309]. Найденные во дворе или на дороге вблизи дома предметы, считавшиеся вредоносными (кочки шерсти, соломенные узлы, кости), бросали в такие ручьи, которые текут «налево» от села [Шишков 1909, 162], ср. болг. проклятье «Вода да гу уднесе» [Чтоб его водой унесло]. Быстрая, глубокая, темная вода считалась тем местом, куда следовало отсылать болезни в лечебных заговорах [Раденковић 1996а, 56–57]. При падеже скота стадо перегоняли через проточную воду (либо через костер), чтобы очистить животных от заразы [Журавлев 1994, 123].

Помимо таких противоположных значений, как «полноводность, прибавление, прибыток» и «удаление, исчезновение, сплавление по воде», проточной воде приписывался признак «подвижности», соотносимый с символикой быстрой, ловкости, бодрости, спорности. Первое изделие, сделанное ребенком самостоятельно, относили на быстрину реки, чтобы в дальнейшем работа у него шла так же легко и быстро, «као вода тече» [СД 1995, 282]. Для обеспечения скорейшего замужества девушки-гуцулки ходили к быстрому ручью, где произносили заговор: «Йик вода борзо йде, так аби я борзо віддала си» [Шухевич 1904, 205].

Оппозиция подвижной/неподвижной оказывается весьма существенной и для разграничения «живой» или «мертвой» воды. Так, согласно польским свидетельствам, «стоячая вода — это как бы вода без души; если же она движется, перетекает с места на место, тогда это живая вода» [SSSL 1999, 236]. Соответственно стоячая вода определялась как «мертвая» (пол. *martwica* 'woda stojąca, pozbawiona odpływu' [SSSL 1999, 156]; рус. уральск. *дохлая вода* 'стоячая, загни-

вающая вода' [СРНГ 8, 160]). У русских жителей Заонежья при лечении больного ставили рядом с ним в бане шайку с водой и примечали: если вода колебалась, играя отраженным светом (т. е. обнаруживала признаки «живой» воды), то больному предрекали выздоровление, тогда как неподвижная («мертвая» вода) предвещала смерть [Логинов 1993, 120]. Объясняя местное название ручья *Святой Колодчик*, жители одного из сел Вологодской обл. говорили: «Место на бугровине, а из-под земли как ключи бьют. Считали, что вода святая. Она живая там, шевелится» [Березович 2000, 225].

При общей негативной оценке стоячей воды (которую использовали прежде всего во вредоносных целях) ее считали необходимой в тех случаях, когда только что купленную домашнюю птицу приучали оставаться возле дома, не разбегаться по чужим дворам: курицу ставили на печную заслонку и трижды обливали её лапы «водою из стоячего водовместителя» [Никифоровский 1897, 170]. Подобным образом поступали в Костромском крае с купленной лошадыю: новый хозяин, ведя ее к своему двору, останавливался у первой попавшейся лужи и водою из нее трижды брызгал в морду лошади [Журавлев 1994, 73]. Интересно, что для приручения живности (символического «привязывания» ее к новому месту) использовалась как стоячая, так и проточная вода. В последнем случае обыгрывался признак необратимости течения потока в водоеме. Ср. следующий приговор: «Тебе, водица, вверх не бежать, а тебе, коровушка, у старого хозяина не живать», т. е. не возвращаться вспять [Журавлев 1994, 73].

Судя по некоторым поверьям, целебной могла быть и спокойная, «замершая» вода, но имелась в виду особая, «чудесная» вода. Белорусы верили, что в некоторые дни ровно в полночь вода в реках и ручьях останавливается, чтобы отдохнуть: «як вада спачывае, то вельми па-моцна и для человека, и для жывины» [Federowski 1897, 163].

Другие характеристики проточной воды (быстрый/медленный, шумный/тихий) актуализировались в ситуациях, когда хозяйка при сбивании масла обмывала маслобойку «тихой водою», чтобы сметана не пенилась, не бурлила, а легко превращалась бы в масло [Václavík 1959, 119]; или в свадебной магии, когда новобрачную символически наделяли признаками резвости, расторопности (и тогда ее обмывали «быстрой водою») либо наоборот — свойствами «тихой, покорной жены» (и тогда ее обливали «тихой водою» с приговором: «Тихая вода идет — добрая невестушка будет» [Kolberg 1974, cz. 1, 415].

Вообще отмеченная выше женская символика проточной воды проявляется не только в магии, обеспечивающей легкие роды, молочность рожениц, свойства характера молодой жены, но и в комплексе магических действий, направленных на привлечение женихов. В славянских свадебных и лирических песнях мотив зачерпывания «быстрой воды» (принесение такой воды в дом или ее питье, погружение девушки в поток, переход ручья, разлив реки и т. п.) символизирует любовь, брак, сексуальный контакт; соответственно высыхание источника — конец любви. В польских заговорах на привлечение женихов чрезвычайно популярным оказывается мотив полноводной реки, приносящей ухажеров для девушки. Во время стирки белья в ручье девушки приговаривали: «Не стираю я эти тряпки для себя, но привлекаю к себе добрых молодцев. Если они за горами, пусть пробьются ко мне топорами; если они за лесами, пусть пробьются мотыгами; если они за водами, пусть приплывут ко мне на веслах. И как эти капли с тех тряпок стекают — так пусть и ухажеры ко мне прибывают» (польские гуралы [МААЕ 1896/1, 384–385]). Подобные заговоры известны также в чешской традиции [Čsl. vl. 1968/3, 578]. В Краковском воев. верили, что если после стирки белья в быстром потоке девушка не принесет домой хотя бы несколько капель проточной воды, то в ближайшее время никто не придет сватать ее [АМЕК № 1/1554]. Словацкие девушки использовали каждый случай хождения к реке за водой, чтобы «приманить кавалеров»; в момент набирания воды они говорили: «Как ты, водичка, бежишь-поспешаешь, чтоб так же ко мне спешили с гор и с долин, и здешние и нездешние, и бедные и богатые, и даже самые малые хлопцы...» [Hogváthová 1986, 43]. В польских снотолкованиях быстро текущая вода предвещает прибытие желанного гостя [Niebrzegowska 1996, 219]. В словацких сонниках проточная вода символизирует дальнюю дорогу, а мутная — болезнь и смерть [Červenák 1966, 110–111]. Застойная (*ржавая*) вода считалась у русских гиблым местом; желающие навредить своим врагам бросали в «ржавку» сено, украденное из чужого хлева, с приговором: «Пусть у такого-то корова околеет» [Рус. Сев. 1995, 69].

Положительно оценивалась в народной культуре свежая и холодная вода по сравнению с той, что уже постояла в доме какое-то время и согрелась. В юго-западной Польше новорожденного предпочитали обмывать в холодной колодезной воде, чтобы обеспечить ему здоровье [SSSL 1999, 176]. У карпатских гуцулов считалось нормой мыть новорожденного холодной водой: «Как только ребенок родится,

его кладут в холодную воду, чтобы он, когда вырастет, не потел» [Богатырев 1971, 248]. Широко известный в славянских приговорах мотив «будь здоров как вода» базируется на положительных свойствах свежей, холодной, ключевой воды. Для того чтобы снять с больного порчу, старались достать «нижнюю» (особенно холодную) воду со дна колодца. Для этого следовало нырнуть на дно колодца с пустой бутылкой и зачерпнуть в нее воду, которую затем давали испить пострадавшему [Никифоровский 1897, 36].

По отношению к свежей, только что принесенной из источника воде в народной традиции часто использовались эпитеты «новая», «молодая», «живая». Переночевавшая в доме вода называлась «старой»; она могла использоваться для мытья посуды или для стирки, но ни в коем случае не для питья и тем более не для обрядово-магических целей [Манкова 1989, 185]. Второе значение термина «новая вода» связано с фактом замены всей имеющейся в доме воды на свежую (заново принесенную) в особых случаях: например, в случае смерти домочадца или в определенные дни календаря (в Рождество, Крещение, Страстной четверг, летний Иванов день и т. п.). Во многих славянских традициях сразу после выноса умершего из дома (либо после погребения тела) принято было выливать из всех сосудов воду, которая считалась вредоносной, нечистой, и заменять ее на свежую («новую»). Подобным образом люди поступали и в некоторые праздничные дни, мотивируя замену «старой» воды на «новую» тем, что в переломные моменты календаря вода в источниках и колодцах сама собой становится «чудесной», «целительной». Например, ранним утром на Крещение хозяева спешили вылить все остатки домашних запасов воды, называемой *старата вода*, и торжественно вносили в дом «новую» (*нова вода*) [Манкова 1989, 153]. Сербь принесенную в рождественское утро свежую воду называли *нова вода, здравље, здравље и веселье* [Босић 1996, 129].

2. Магические свойства воды, набранной в особое время. Во всех славянских традициях считалось, что магические свойства вода приобретала в зависимости от периодов календарного времени или от сезонных природных событий. Так, широко известный запрет ходить за водой ночью мотивировался тем, что в ночное время вся вода в источниках оказывается «нечистой», что в ней «дьяволы купаются» и т. п. По сербским поверьям, набранная ночью вода безусловно нечистая, не годится пить такую воду, «која се по мраку донесена» [Петровић 1992,

192]. В «ночной воде» (т. е. принесенной в дом ночью), по представлениям белорусов, нельзя купать младенца и стирать его пеленки, иначе на ребенка «нападут ночницы» [Federowski 1897, 304]. Вообще темное время суток (как и темнота во время солнечного затмения), согласно народным представлениям, негативно воздействовало на качество воды, набранной в такие моменты. После захода солнца не принято было ходить за водой, и уж во всяком случае такую воду не использовали для питья или для купания младенцев. При солнечном затмении старались поплотнее закрыть колодцы и водяные емкости в доме, «чтобы вода не оказалась зараженной» [SSSL 1999, 168]. Вместе с тем в большие календарные праздники, когда — как считалось — в полночь происходят чудесные превращения с водой, она якобы сама собой очищалась в источниках, становилась «здоровой», «целебной», «сильной» либо превращалась на короткий миг в вино, кровь, молоко или золото. Именно перелом суточного или сезонного времени воспринимался как момент радикальных перемен в природе, как время чудесных превращений с водой. Поэтому в праздничные дни за водой ходили в полночь, на рассвете, до восхода солнца. Болгары в родопских селах верили, что обрядовое умывание в проточной воде по праздникам следовало совершать ранним утром, «пока воду не обогрело солнце, так как в этот момент она самая чистая и целебная» [Шишков 1909, 161]. По украинско-карпатским свидетельствам, страдающие венерическими и кожными болезнями старались в Сочельник умыться проточной водой до восхода солнца, «и тогда они выздоровеют; но если мыться днем, то никакого действия (от такого мытья) не будет» [Богатырев 1971, 201].

В самую полночь накануне Крещения, по болгарским верованиям, вода в ручьях и реках «приостанавливается», «очищается», становится «крещеной», «животворной»; кто ею умоется или ее попьет, на весь год избавится от кожных болезней и очистится от вредоносного воздействия «нечистых» святочных дней [Манкова 1989, 153]. «Богоявленская» вода хранилась в доме как надежное лечебное средство. У русских был известен обычай собирать ночью со стогов в поле и с крыши дворовых строений «крещенский снег»: его топили и использовали для отбеливания холстов и для лечения [СД 1999, 669]. Положительные свойства «очищенной от скверны» воды (из которой изгонялись злые духи) приписывались воде после обряда церковного освящения: считалось, что при крещенском водосвятии черти выскакивают из источников и переселяются в растения.

Такие же чудесные свойства приписывались воде, набранной в ночь перед Рождеством, накануне Нового года, в Юрьев день, в четверг или пятницу перед Пасхой, накануне дня Ивана Купалы и в некоторые другие праздники. Принесенная в дом ночью перед Новым годом *василёва вода* специально предназначалась для гаданий о будущем (укр.). Особые целебные свойства приписывались «юрьевской» воде: болгары приносили ее накануне Юрьева дня или собирали ранним утром *гергьовденску росу* (т. е. росу или дождевую воду). Вода от юрьевского дождя (*гергьовденският дъжд*) называлась «золотой» и высоко ценилась как наиболее целительная и чудесная [Манкова 1989, 157]. Обычай обмываться юрьевской росой для здоровья известен у всех славян. Росная и дождевая вода в этот день называлась «небесной», «божьей», «здоровой». Сербы хранили *ђурђевденску росу* как надежное средство против кожных болезней и для любовной магии [Раденковић 1996, 110].

В западославянских поверьях чудесное обновление воды в источниках и колодцах происходило в четверг или пятницу на Страстной неделе. Страдающие недугом люди ходили глубокой ночью в пятницу перед Пасхой к проточной воде, где купались в «чудесной» воде (*o pól-pocy w Wielki Piątek cudowna woda se zrobi* [SSSL 1999, 182]). У валахов Словакии был повсеместно распространен обычай обмываться ночью (либо перед восходом солнца) в «великопятничной» проточной воде (*velkopátešna potočna voda*), чтобы быть весь год здоровыми и бодрыми; с этой же целью в потоки и ручьи загоняли домашний скот [Toměš 1972, 74]. Поляки Верхней Силезии верили, что в полночь с четверга на пятницу Страстной недели вся проточная вода (*woda ciekąca*) на момент превращается в кровь в память о Христовых муках [SSSL 1999, 159].

Чудеса с проточной водой могли происходить, как считалось, и накануне летнего Иванова дня. Особые свойства «еньовденской» воды болгары объясняли тем, что ранним утром в *Еньовден* в текущей воде якобы купается солнце [Манкова 1989, 158]. В Польше говорили, что в день св. Яна вода во всех источниках становится целебной, так как сам святой Ян «окрестил» ее [Pośpiech 1987, 243]. После этого дня, когда сам св. Ян «освятил» воду, водяные уже не могут вредить людям [Pelka 1987, 86].

Близкие к этим представления об «очищении» воды в источниках могли быть связаны не только с рубежными точками календаря и праздниками, но и с некоторыми природными явлениями. Так, после первого весеннего грома люди толпами устремлялись к проточной во-

де, где спешили умыться, чтобы обеспечить себе бодрость и здоровье [Афанасьев 1994/2, 185]. Поляки Ропчицкого воев. верили, что сразу после первой весенней грозы вода в источниках на миг становится кровавой [SSSL 1999, 159]. Воду, полученную из первого выпавшего осенью снега, хранили до высадки капустной рассады: если рассаду полить такой «снеговой» водой, капусту не станут есть гусеницы [Никифоровский 1897, 125].

3. Магические свойства воды, набранной в определенных местах.

Значимыми с точки зрения локативных характеристик, обуславливающих особые свойства воды, оказываются в народных верованиях прежде всего места слияния двух–трех потоков. Такие места у восточных славян называются «спорными» (от глагола *переть*): *спорное, суторное течение* — ‘водоворот’, ‘круговое течение’, ‘сшибка двух потоков’ [Даль 1955, 290]. Можно согласиться с предположением Е. Л. Березович о том, что дополнительным мотивирующим моментом, способствующим сакрализации «спорных» мест на воде, по-видимому, является народноэтимологическое сближение со словами *спорынья, спор, спорина* ‘успех, удача, выгода, прибыль’ [Березович 2000, 319]. Кроме того, безусловно, существенной для оценки таких мест на воде была и семантика чисел «два» и «три». Ср. название места слияния трех ручьев, зафиксированное в топонимии Великоустюгского р-на Вологодской обл., — *Троица*; вода в этом месте считается в народе «святой»: «Там три ручья сотыкаются, вода в этом месте целебная. Где три реки сойдутся, там святая вода, божественная. Бог-от Троицу любит» [там же, 320].

Вообще в народной топонимии явственно проявляется мифологическая значимость мест слияния нескольких потоков. Е. Л. Березович приводит интересные народные толкования топонимов с обозначением «спорной воды»; ср. сообщение об урочище, называемом *Спор*: «В Рождество и в Крещение захватывали воду со Спора. Тамотко вода святая. Брали воду и ребят окачивали» (Усть-Кубенский р-н Вологодской обл.); *Спорное Место*: «В Спорном Месте воду спирает, вода там целебная, святая» (с. Кудряшово Вологодской обл.) [там же, 319].

Символика термина «спорная вода», соотносимая со значением «спорить, ссориться», проявляется в украинском обычае ходить для избавления от страстной любви три утра подряд на *спорную воду*, т. е. к месту, куда стекаются три ручья: там страдающий любовным недугом должен был умыться из круга на воде, образованного его собственным поясом [Зеленин ОРАГО/2, 750]. Для защиты дома от вредо-

носных духов («босорок») население моравско-словацкого пограничья окропляло строения водой, принесенной с места слияния трех потоков [Hoňásko 1966, 287]. Поляки считали, что «жабу» и другие болезни можно излечить водой, добытой с того места, куда сливаются три ручья [Tylkova 1989, 24]. Если же удавалось найти такое место, где четыре ручья сливаются вместе с четырех сторон света (и кроме того — вблизи перекрестка четырех дорог), то такую воду в Моравии называли *švastná voda*; ею умывались для здоровья, для обеспечения удачи и привлечения женихов [Sušil 1951, 689].

Особые чудодейственные свойства приписывались проточной воде, набранной в местах водоворота или там, где она заворачивает против естественного течения. Отмеченность признака «крутящийся», «обратный», «текущий вспять» проявляется в любопытном восточнославянском термине *кумина вода*, на который обратил внимание Г. А. Цыхун. Ср. белор. туров. *кўміна вода* 'вір, месце, дзе вада вірыць, закручвае ў адваротны бок'; рус. *кумоворот*, *кумовица*, *кумовник* 'водоворот', 'обратное течение реки возле берега' [Цыхун 2000, 183]. Комментируя эту загадочную народную терминологию, исследователь пишет: «При всей этимологической прозрачности указанных терминов (связь со словами *кум*, *кума* кажется бесспорной) остается неясной мотивация этой связи». Мало что проясняет и легенда, записанная на Туровщине, о происхождении названия «кумина вода», в которой говорится о способе преодоления запрета на любовные связи между кумом и кумой: «Ехаў кум із кумою лодкою, да хоцелі нешчо зробіць, да кажэ, шчо не можна. А знайшлі таку воду, шчо лодка пойдзе проці воды, то й назвалі куміна вода» [там же, 183].

Очевидно, что актуальным в этой ситуации остается признак «наоборот текущая вода», «крутящийся поток», благодаря которому вода с такого места признается «чудесной», способной нейтрализовать последствия греховного поведения. Проточная вода, заворачивающая в круговом движении против течения, называлась у болгар «левой» или «обратной» (*лява вода*, *уврат вода*) и использовалась для самых разных магических и лечебных целей [Манкова 1989, 184]. В Юрьев день девушки-болгарки бегали купаться в те места, *където се върти вода*; это делалось для привлечения женихов. В таких же местах молодежь гадала о своей судьбе, пуская куски хлеба по «вертящейся воде» [там же, 165].

Подобная терминология *лява вода*, *левичарска вода*, *уврат вода* известна в болгарских диалектах для обозначения воды, стекающей с колеса водяной мельницы при его обратном движении. В селах запад-

ной Болгарии при завершении летнего выпаса овец им давали такой корм, который был замешен на так называемой «обратной» воде (*овците се закърмят с кърмило, размесено с уврат вода — вода от воденично колело, което се върти наляво*) [Колева 1981, 53]. Воде, стекающей с мельничного колеса, у всех славян приписывалась особая магическая сила. Сербы называли ее *омаја* (т. е. колдовская, чудесная) и часто использовали как средство для лечения «сглаза» и «испуга» [Раденковић 1996, 109]. Если удавалось добыть такую воду в Юрьев день до восхода солнца, то ею поили коров для их молочности [ГЕМБ 1936/11, 161]. В Польше девушки, для того чтобы добиться любви своего избранника, умывались водой, которая стекает с мельничного колеса при его обратном вращении [SSSL 1999, 178]. Так же поступали в Словакии и Моравии [Václavík 1959, 119]. По представлениям белорусов, водой, набранной из-под мельничного колеса, следовало обмыть плачущего по ночам младенца, чтобы избавить его от «ночниц» [Никифоровский 1897, 38].

В особенно трудных случаях (при лечении болезней) старались достать воду из таких мест, «где никто не черпал ее приблизительно три года» (белор. [Никифоровский 1897, 38]), или приносили воду с ближайшего брода (болг. [Манкова 1989, 184]). Повсеместно у славян целебной считалась вода, взятая из культовых, «святых» источников, принадлежность которых могла приписываться как христианским святым, так и демоническим существам.

В роли «чудесной» иногда выступала и дождевая («небесная») вода, скопившаяся в определенных местах. По представлениям болгар, лечебные свойства имела дождевая вода, взятая с надгробного камня или из дупла одиноко растущего дерева [ЕБНМ 1999, 65]. Чтобы узнать мысли своего возлюбленного, польские девушки искали воду, скопившуюся в углублениях больших камней, и умывались ею [Kolberg 1962/15, 74]. Белорусы такой водой, собранной с камней, лечили глазные болезни [Federowski 1897, 384]. Чтобы избежать выкидыша, беременная женщина пила дождевую воду, добытую с опрокинутого вверх дном ведра, и смачивала ею живот [Никифоровский 1897, 7].

Во многих местах дождевая вода считалась надежным средством, облегчающим агонию тяжело умирающего человека. Вместе с тем для купания новорожденного не следовало использовать дождевую воду, иначе к ребенку будут легко приставать болезни [Мазовия, SSSL 1999, 176]. Белорусы придавали особое значение такой воде, которая стекает с соломенной крыши недавно построенного дома; «стреховой» во-

дой обмывали детей, чтобы избавить их от сыпи и угрей [Никифоровский 1897, 300].

В народных верованиях и сказочной прозе «живая вода» добывается в труднодоступных, непроходимых местах: в горах, из-под корней высоко растущего дерева, в пещерах, ямах, в «заклятых» местах, в чудесных колодцах, на краю земли и т. п.

4. Сакральная сила воды обеспечивалась, кроме того, соблюдением **особых правил поведения человека, приносившего в дом воду из источника**. Для обрядовых и магических целей могла быть использована лишь такая вода, которая отвечала определенным требованиям: это должна была быть не только свежая, вновь набранная, но и «непочатая» вода, т. е. зачерпнутая из источника раньше всех других жителей села до восхода солнца. Такую воду называли *непочатая*, *непитая* (в.-слав.); *неначета*, *ненапита* (болг.); *цијела*, *неначета*, *недирнута* (серб.). Ходить за такой водой следовало натошак, молча, ни с кем не разговаривая и не здороваясь со встречными. Соблюдению молчания придавалось особое значение. По представлениям болгар, вода сможет помочь в лечении только в том случае, если она будет *мълчана* (набрана и принесена в дом при полном молчании) [Манкова 1989, 167]. При обрядовом купании новорожденного непременно использовалась *мълчашна вода* [Арнаутов 1969/2, 700] или *mlčavá voda* [Václavík 1959, 122]. В болгарской традиции замешивать тесто для обрядовых хлебных изделий в Юрьев день полагалось на воде, принесенной из источника молча (*мълчана вода*), причем набирать ее и нести в дом должны были парень или девушка, имевшие обоих живых родителей, т. е. в ритуале доставки такой воды не могли участвовать сироты [Маринов 1981/1, 594]. Хлебную закваску тоже старались замесить на воде, зачерпнутой из трех разных источников сосудом, который был украшен цветами и травами, и принесенной домой молча; такая вода обладала особой магической силой и называлась у болгар *цветната вода* [Манкова 1989, 164]. Чтобы облегчить агонию умирающего, сербы давали ему пить «немую» воду, которую один из домочадцев приносил в ночное время, соблюдая полное молчание [Зечевић 1982, 14]. Старая, простоявшая какое-то время дома вода называлась у чехов *ořečňovaná voda* (т. е. «оговоренная» присутствующими в доме людьми), тогда как для магических целей нужна была вода *mlčavá*, которую только что принесли в дом, соблюдая правила сохранять молчание и не оглядываться назад [Václavík 1959, 122].

Среди способов добывания магической воды («здоровой», «целебной», «чудесной») упоминаются правила, согласно которым воду в источнике надо было зачерпывать новым ведром (кувшином), наполнять сосуд с первого раза, не доливая его и не отливая из него, а затем нести проточную воду к дому, не оглядываясь по дороге. Так, для выпечки свадебного каравая поляки Саночко-Кросненского края посылали за водой к ручью (а не к колодцу) парня, который брал с собой новую лейку и старался наполнить ее до краев с первой же попытки; дома свашки украшали сосуд барвинком и ставили его на стол [Kolberg 1974/49, 365]. Белорусы Гродненщины для предотвращения кожных болезней ходили в Великий четверг умываться к проточной воде, следя за тем, чтобы прибыть к источнику одновременно с восходом солнца, а по дороге туда и обратно не оглядываться назад [Federowski 1897, 391]. Подобным образом поляки Мазовии и Вармии ходили к проточной воде на Пасху ради целительных омовений: считалось необходимым идти молча и не оглядываясь к такому источнику, где вода течет по направлению к восходу солнца: «Przed słońka wschodem idzie sie do wody, chtyrna leci na wprost słońka, i obmywa sie nio. Tilko nie wolno nic mówić i oglądać sie. To kto umyje sie to wodo, to będzie cały rok zdrowy» [Szyfer 1968, 54]. Иногда говорили, что ходить к воде по праздникам следовало босиком или даже в обнаженном виде [Szyfer 1968, 54; Tomeš 1972, 76].

Из других правил добывания «целебной» воды упоминается ритуальное требование ходить к источнику тайком от соседей и даже от домочадцев [Никифоровский 1897, 38] либо ходить в день Крещения к воде в меховом кожухе, чтобы тем самым обеспечить прибиток в хозяйстве на весь год [Богатырев 1971, 225]; либо, возвращаясь от источника, идти к дому другой дорогой [ГЕМБ 1931/6, 93]; либо принести воду во рту, в соломинке и т. п. Во многих украинских и белорусских вариантах святочных гаданий девушки старались принести проточную воду во рту и затем использовали ее для выпечки маленьких булочек, предназначенных для гаданий о будущем. По сербским поверьям, тому, кто имеет пчел, следовало ранним утром в Юрьев день пойти к водяной мельнице, набрать под ней воду из источника в рот, принести к ульям и обрызгать их; это делалось «да би пчеле мировале као вода у устима и да не би за време ројења бежале у шуму, него ту близу да се роје» [чтобы пчелы были такими же мирными и спокойными, как вода во рту, и чтобы во время роения не улетали бы в лес, а роились поблизости] [ГЕМБ 1937/12, 206].

При набирании воды из источника следовало креститься самому и крестить воду; на берегу и прибрежных кустах люди оставляли в дар воде части своей одежды, лоскуты, нитки, отрезки полотна. В некоторых селах Болгарии при коллективном хождении за водой вокруг колодца или чешмы устраивались круговые танцы и хороводы [Манкова 1989, 166].

Таким образом, с одной стороны, именно природные свойства воды, добытой из естественных водоемов, определяли ее «чудодейственную» силу. В приведенных выше примерах важнейшими для символизации оказывались такие признаки воды, как *проточная/стоячая, быстрая/медленная, шумная/тихая, чистая/грязная, прозрачная/мутная, холодная/теплая*, а в топонимических названиях гидрообъектов, осмысляемых как «святые» места, в качестве наиболее актуальных выступали следующие показатели: вода *светлая, чистая, проточная, глубокая, бездонная, большая, красивая, вкусная, ценная в потребительском отношении* [Березович 2000, 225]. Усиление или ослабление сакральной силы воды зависело, как считалось в народе, от календарного или суточного времени, а также от мест, где она добывалась. Для усиления или поддержания магических свойств воды, взятой из источников, люди соблюдали определенные правила при ее набирании и доставке в дом.

Следующий раздел статьи посвящен анализу таких способов сакрализации воды, при которых важным оказывается ее контакт с особыми предметами, веществами, лицами, растениями, животными.

5. Вода — носитель признаков, полученных ею от контакта с определенными предметами и лицами. К числу предметов, от соприкосновения с которыми вода приобретала магическую силу, относятся прежде всего *культовые вещи* (иконы, кресты, церковные колокола, свечи, освященные растения, плоды, пасхальные яйца; облатки, используемые в католических костелах при обряде причастия, и т. п.). Например, чтобы избавить ребенка от бессонницы, его поили водой, слитой с «приданой» (полученной по наследству) иконы или с иконы св. Тихона (олонец. [Власова 1998, 359]). Болгары умывали пострадавшего от сглаза водой, простоявшей под иконой св. Харлампия [ЕБНМ 1999, 421], а сербы — водой, которой обмыли икону св. Катерины [Раденковић 1996, 96]. Таким же лечебным свойством обладала, как считалось, вода, в которую опускали нательный крест [там же, 97]. В Польше (Люблинское воеводство) детский испуг лечили водой, которой перед тем облили церковные колокола: обряд обмывания *dzwo-*

nów kościelnych совершал кто-либо из родственников ребенка; он поднимался дважды в день (до восхода солнца и после заката) на звонницу, обливал принесенной с собой водой один большой и один маленький колокол, собирая воду в сосуд; затем этой водой поил ребенка [Boryta 1996, 59].

В качестве надежного средства для лечения немоты или задержки речи у маленьких детей часто использовалась вода, которой обмывали язык церковного колокола. У южных славян принято было поить новорожденного водой из звонка, снятого с овцы или с шеи вола-«предводителя» [ГЕМБ 1984/48, 218]. Многочисленные примеры, свидетельствующие о способах сакрализации воды посредством колокола или его звона, приводятся в статье Т. А. Агапкиной, посвященной символике колокольного звона [Агапкина 1999, 218–219, 240–241, 263–265].

Универсальным способом получения магической воды, известным у всех славян, можно признать обычай опускать в воду освященные в церкви (или особо значимые в данной местности) травы и растения. Например, при обрядовом купании новорожденного почти повсеместно на Украине (за исключением самых южных областей) считалось необходимым бросать в воду *свячене зілля* как оберег от злых сил и от порчи [Гаврилюк 1981, 70–71].

По-видимому, как оберег и как «отгонное» средство осмыслялась у южных славян вода, в которую при купании новорожденного опускали такие растения, как базилик, крапива, чеснок, колючки боярышника и шиповника [ГЕМБ 1984/48, 222]. Для избавления от головной боли болгары рекомендовали мыть голову такой водой, в которую положили дикую герань (*здравец*); эту воду называли *здравичена вода* [ЕБНМ 1999, 58]. Народная этимология проявляла себя и в магических действиях, при которых во время купания новорожденного в воду помещали корень растения *девясил* (а наряду с ним бросали в купель кусок хлеба, серебряную монету, лили «иорданскую воду») [Богатырев 1971, 248]. *Цветна* или *цветкова вода* (такая, в которую опускали зелень и цветы) широко использовалась в лечебной магии болгар [Манкова 1989, 181]. В свадебных обычаях «цветочная» вода, которой умывались новобрачные, призвана была обеспечить им здоровье и плодovitость (общеслав.). Вместе с тем водой, в которую добавляли травы и цветы, освященные в день Божьего Тела (девятый четверг после католической Пасхи) или в день *Matki Boskiej Zielnej* (15.VIII), у поляков принято было обмывать умершего, чтобы очистить его от скверны и не подпустить к телу злые силы [SSSL 1999, 177].

Во многих славянских поверьях считалось, что сакральная сила передается воде при опускании в нее пасхальных яиц (либо угольков из обрядового пасхального костра, освященных хлебных изделий и т. п.). Магические свойства приписывались воде, в которой варились яйца накануне Пасхи. Хорваты такую воду называли *jajna voda* и рекомендовали умыться ею, чтобы избавиться от лишая и кожных болезней [ZNŽO 1957/39, 58]. Так же поступали поляки с водой, оставшейся после варки *świętych jajek* [SSSL 1999, 177]. Водой, в которой варились яйца, обливали порог хлева, чтобы не допустить проникновения в него ведьм [Dworakowski 1964, 80]. Кроме свойств отгонять нечистую силу, присущих всем освященным предметам, яйцо, по народным представлениям, передавало воде свои естественные качества «чистоты, белого цвета, округлости формы, жизненной силы», поэтому «яичной водой» умывались, чтобы обеспечить себе здоровье, долголетие и чистоту кожи лица, рук и ног.

Широко использовались при сакрализации воды очистительные свойства огня. Вода, в которую бросали горящие угольки из своей печи, называлась у словаков *hasená* или *uhlenková* и считалась способной лечить многие болезни [Václavík 1959, 120]. Пролитую между двумя горящими поленьями воду украинские девушки использовали как приворотное средство [СД 1995, 293].

Высокую степень магической силы придавали воде и опущенные в нее металлические предметы, обладавшие, как считалось, свойствами особой прочности, твердости, долговечности, надежности. При первых проявлениях повальных болезней скота белорусы использовали так называемую «железную воду», т. е. такую, в которой несколько дней мгло железо: ею дважды в день поливали корм, предназначенный для животных [Federowski 1897, 413]. Все мифологически значимые признаки металла приобретала вода, в которой кузнец гасил раскаленное железо. Чтобы добыть такую редко и полезно воду, словаки рекомендовали идти к кузнице молча; не следовало просить у кузнеца такую воду: важно было, чтобы он дал ее сам по доброй воле; кроме того, это должна была быть не «старая» вода (давно простоявшая в кузнице), а только «новая» (только что использованная для закаливания железа) [Václavík 1959, 120]. В Сербии водой, взятой у кузнеца (*каљена вода*), поили заболевшую домашнюю птицу [Раденковић 1996, 110–111].

Дополнительная семантика богатства, удачи и процветания сообщалась воде, в которую бросали медные или серебряные монеты, и затем умывались такой водой. Утром на Рождество и в Новый год ук-

раинцы Закарпатья «бросают в воду несколько мелких монет и умываются этой водой. Этот обряд совершают для того, чтобы денег было столько, сколько воды» [Богатырев 1971, 207]. Для усиления магических свойств воды, в которой купали новорожденного, поляки бросали в нее монеты, чтобы они «водились у ребенка» [SSSL 1999, 176].

Свойства оберега приписывались воде, которую проливали через металлические предметы (замки, дверные петли, очажную цепь, щипцы для углей, плужный лемех, топор и др.). Например, стараясь нейтрализовать последствия вредоносного глаза, поляки обмывали больного водой, которую перед тем пролили через все замки, имеющиеся в доме [Kolberg 1962/15, 115]. Чтобы снять порчу с ребенка, его умывали водой, процеженной через «замочное нутро»; такая *переливная вода* в дальнейшем способна была предупредить заболевание людей и скота [Никифоровский 1897, 35]. У южных славян целебной считалась вода, пролитая через железные вериги, дверные ручки, очажную цепь [ЕБНМ 1999, 61; Манкова 1989, 186].

В качестве средства для устрашения злых сил, для их отгона и обезвреживания использовалась вода, которую специально проливали через острые, колющие и режущие предметы. В Словакии термином *ostrá voda* обозначалась вода, которой обливали топоры и ножи; она считалась целебной и использовалась для лечения, а также для замешивания теста при изготовлении обрядового хлеба [Václavík 1959, 119–120]. Чтобы добыть особенно «чистую» магическую воду, в дно источника забивали топор, плужный лемех или острый нож, используемый в быту для забоя скота; такую воду называли *odražená voda* (от словац. *odrazit'* 'отразить, отбить, оттолкнуть' [Václavík 1959, 120]). Семантика «отгона» и «устрашения» злых сил, населяющих воду, может быть отмечена в таких магических действиях, при которых воду, принесенную из источника, лили на острие топора, ножа, через серп, косу, после чего считали такую воду «чистой» и способной излечить больного. Чтобы избавиться от болезни, называемой у болгар *страх*, больному давали пить воду, которой только что облили острие топора [Манкова 1989, 187]. Так же поступали сербы, которые обливали острое оружие (сабли, мечи, ятаганы) и затем давали пить эту воду больному [Раденковић 1996, 110].

Для магического «очищения» от скверны воду проливали не только через металлические предметы, но и через узкие отверстия (как бы процеживали воду). Самым популярным и простым способом сакрализации воды было переливание ее сквозь сито или решето. По-

казательно, что в тех случаях, когда не удавалось добыть особую дождевую воду (собранную в определенном месте), ее вполне могла заменить «обычная вода, пролитая сквозь решето» [Никифоровский 1897, 7]. Символическое сходство пролитой сквозь сито и дождевой воды отмечается во многих славянских обрядах и в народной фразеологии. Например, водой, пролитой через сито или решето, принято было обливать участниц южнославянского обряда вызывания дождя — *додол* или *пеперуд* [СД 1999, 103]. У русских такой (пролитой сквозь сито) водой поили скот в Покров или обливали ею лошадей в первый день весенней пахоты [Зернова 1932, 43]. Чтобы вызвать дождь во время засухи, в Киевской губ. раскапывали могилу «заложенного» покойника и лили на него воду через решето [Зеленин 1995, 107].

Целебной и магической считалась также вода, пролитая через ступицу тележного колеса, обруч, кольцо или веноч, деревянную цевку или мотовило, через отверстие в доске, образованное от выпавшего сучка, и другие предметы с отверстиями. Для обрядового процеживания воды сербы использовали специально продырявленный подсолнух [Раденковић 1996, 97]. При трудных родах роженицу поили водой, пропущенной сквозь круг, образованный полами ее юбки [Манкова 1989, 186].

Вода, пролитая сквозь чью-то одежду, приобретала, как считалось, признаки того лица, которому одежда принадлежала. Для обеспечения нормального хода родов женщину старались напоить водой, вылитой из мужской обуви или перелитой через штанину мужниных брюк или шаровар; если такой воды рядом не оказалось, роженице давали пить воду, процеженную через отверстие ткацкого челнока [Манкова 1989, 173]. От кашля большого поили водой, пролитой через правый чулок перворожденного мальчика [Раденковић 1996а, 22].

Признаки «чудодейственной» приобретала так называемая «хлебная вода» (которой обмывали свежеиспеченный хлеб, либо вода, оставшаяся после замешивания теста для обрядового хлеба, либо такая, в которой мыли руки женщины после замешивания теста). В западной Сербии считалось полезным обливать скот водой, оставшейся после замешивания рождественской чесницы [ГЕМБ 1984/48, 314]. Как оберег против демонов, болезней и градобития у словаков использовалась *chlebová voda* (та, в которой хозяйки полоскали руки после замешивания теста для рождественского хлеба) [Václavík 1959, 121]. При выпечке пасхальных хлебов украинцы Закарпатья заглаживали его водой, а затем умывались ею, «чтобы быть такими же почитаемыми, как хлеб» [Богатырев 1971, 207]. Согласно белорусским верованиям,

ям, «полезно мыть и купать дитя в воде, употреблявшейся для заглаживания хлебного теста во время приготовления хлебов» [Никифоровский 1897, 45].

Контакт воды с животными (или частями их тела) тоже сообщал ей особую силу: целебной считалась вода, пролитая через волчью гортань, змеиную голову, щучью пасть [Гура 1997, 48, 154, 356]. Змеиную кожу бросали в воду, которой обмывали новорожденного [ГЕМБ 1984/48, 222]. В качестве средства, способного отогнать червей от капусты, использовалась вода, которой мыли овец перед стрижкой [Никифоровский 1897, 125]. Чтобы предохранить ребенка от порчи и сглаза, ему обтирали лицо водой, стекающей после водопооя с морды коня или свиньи [Tylkowa 1989, 24].

Таким образом, вода в народных верованиях воспринималась как такое вещество, которое — обладая собственными ценными качествами — способно было аккумулировать свойства самых разных предметов, природных стихий, живых существ. Она выступала носителем определенных ритуальных действий, одномоментных событий, ушедшего в прошлое сакрального времени, воспринимала магическую силу звука и беззвучия, темноты и света; перенимала свойства сакральных локусов, в которые ее помещали; хранила в себе целые развернутые «тексты», содержащие некоторую мифологическую информацию. Например, при виде первого в сезоне летящего аиста человек замирал на месте, затем доставал из-под пятки правой ноги щепотку земли, дома он бросал ее в ведро с водой и хранил эту воду как средство для уничтожения блох [Дебельковић 1934, 215]. Магическая сила такой воды основывалась на целом комплексе значимых символов (первый, птица, правый, нога, земля), но прежде всего — на представлениях об аисте, который уничтожает «гадов» по всей земле.

Посредством подробно разработанных ритуалов и магических действий человек пытался передать воде самые разные качества. Чтобы заполучить эффективное средство от недугов, женщины-болгарки ходили ранним утром в Юрьев день к такому месту на реке, «където се върти водата», набирали ее, сохраняя молчание; на ночь воду выставляли во двор под куст роз; утром в нее опускали красное пасхальное яйцо, и все умывались такой водой «за здраве» [Манкова 1989, 165]. Широко распространен был в Кюстендильском крае, в Добрудже и других местах Болгарии обычай, при котором принесенную из источника воду на ночь оставляли во дворе «под звездами» (*да пренощува на звездите*). Высоко ценилась у чехов так называемая «стреляная во-

да» (*střelná voda*), т. е. набранная хозяином в один из календарных праздников из колодца, в который перед тем он сам выстрелил из ружья [Václavík 1959, 120]. «Память» об этом событии, придавшем воде свойства оберега, «стреляная вода» сохраняла, как считалось, в течение года.

В комплексе действий, направленных на сакрализацию воды, существенной оказывалась и числовая символика: воду набирали из трех, пяти, семи, девяти источников; если важно было брать ее точно в полночь, то приходилось ходить к источникам в течение девяти ночей подряд; дома принесенную воду сливали вместе в один сосуд, бросали в нее определенное число раскаленных угольков (или другие предметы), после чего ее пили три дня подряд или трижды обливали ею больного. Иногда при набирании воды произносили заговор, основанный на принципе счета с отрицанием: «По воде кружечкой водишь и приговариваешь: не первая, не вторая, не третья (и т. д.)... не девятая» [Березович 2000, 319].

Символика сакрального числа и сакрального места актуализировалась в украинском обычае получать целительную «непочатую» воду: «До сход сонця встань, то ніхто її ще не брав; вона ще непочата. Набери, то як нести додому, то не слід оглядатися. Коли корова плохо дає молоко, то дають їй пити. Уливають по дев'яти ложок у посудину яку, треба, щоб вона (вода) на покуті постояла; тоді лити тієї води по трошку у воду і давати корові як лікарство» [Заглада 1931, 160].

Способность воды воспринимать не только положительные, но и вредоносные свойства предметов, людей и животных, бывших с ней в контакте, требовала от людей особой осторожности. Воду, оставшуюся в доме после обмывания умершего, больного человека, новорожденного младенца, после стирки одежды покойника, белья со следами месячных очищений и т. п., выбрасывали подальше от жилья, выливали в места быстрого течения рек, на перекрестки дорог, на межи полей, под кусты колючих растений и т. п. либо сохраняли ее для черной магии.

6. Вода «мертвая» и «живая». Для оценки положительных и негативных свойств воды в народной культуре особое значение приобретает оппозиция *живой/мертвой*. Выше мы уже упоминали, что признаком «живая» наделялась вода движущаяся, играющая световыми бликами, прозрачная, тогда как «мертвой», «дохлой» называли стоячую, мутную, неподвижную воду, как бы лишенную души. В народной терминологии и магии, относящейся к воде, более отмеченным явля-

ется признак «мертвый». Название «мертвая» относится прежде всего к воде, которой обмывали покойника. По чешским поверьям, *mrtvá voda*, оставшаяся после мытья умершего, считалась вредоносной, поэтому ее следовало выливать на колья забора (чтобы нельзя было наступать на место, где она вылита) или относить подальше от дома [Žalud 1919, 127]. Белорусы остерегались выливать «мертвецкие помои» вблизи пчельника, чтобы не загубить пчел [Никифоровский 1897, 285]. К такой воде не должна была прикасаться вдова умершего, чтобы не вымерли уже имеющиеся у нее дети и те, какие могли бы появиться в новом браке [там же]. У южных славян было принято выливать воду от мытья покойника в отдаленные места или на высокие деревья, «чтобы душа умершего не вернулась в дом» [Mencej 1997, 84]. В Полесье мертвецкую воду выливали в доме под печь [ПЭС 1983, 250].

В южнославянской традиции «мертвой» чаще называлась вода, которая оставалась в доме на момент смерти члена семьи. По болгарским верованиям, *мъртвешка вода* должна быть вылита из всех домашних сосудов сразу после смерти человека или после выноса тела из дома и заменена свежей; строго соблюдался запрет пить такую воду, поскольку «в нее погружалась (или мылась) душа умершего» [Вакарелски 1990, 77]. Словенцы тоже называли воду, хранившуюся в доме в момент смерти человека, *mrtva voda* или *voda umrlica* [Mencej 1997, 110]. В Боснии долгое время сохранялся обычай выливать всю имеющуюся воду не только в доме, где случилась смерть, но и во всех соседних домах [там же]. Наиболее популярными мотивировками подобных действий были следующие: «чтобы умершего на том свете не мучила жажда», «в воде поселяется душа умершего», «в домашней воде Смерть обмывает свой нож (косу, серп)», «вода в сосудах становится смертоносной, замершей, мертвой» и т. п. [там же, 111–112]. По свидетельствам из Польши, выносить все сосуды с водой из дома, где кто-то умер, нужно было для того, «чтобы дух умершего в ней не купался»; при этом следили, чтобы никто из домочадцев не успел отпить ее, так как в домашней воде могла задержаться душа и от этого *woda się psuje* [Fischer 1921, 133].

Болгарский термин *мъртвешка вода* или *мъртовечка вода* мог обозначать также такую воду, которую специально оставляли на ночь возле умершего; утром ее выбрасывали вместе с посудой как можно дальше от дома, поскольку, как считалось, такая вода содержит душу покойника [Манкова 1989, 160]. В Словении и Хорватии объясняли обычай оставлять чашку воды рядом с усопшим тем, что «voda potegne

duh» [вода притягивает душу] [Mencej 1997, 101]. Согласно другим мотивировкам, воду ставили на ночь возле умершего, «да се измие душата» [чтобы душа могла обмыться] [Вакарелски 1990, 84].

«Мертвая» вода повсеместно у славян считалась опасной для живых, способной навредить людям и скоту, вместе с тем она использовалась в апотропейной магии: ее хранили в хозяйстве как средство, отгоняющее воробьев от засеянного поля, как оберег скота от заразных болезней и в других лечебных и профилактических целях [SSSL 1999, 180].

Менее популярным (и менее определенным по своим значениям) оказывается в славянском ритуально-магическом комплексе термин «живая вода». Иногда он относился не только к проточной, но и к дождевой («небесной») воде: «Жива вода, што извире из врела, јест, као и киша, божанска крв, семе неба» [Живая вода, бьющая из родника, как и дождевая, это Божья кровь, небесное семя] [Петровић 1992, 323]. По болгарским верованиям, на краю земли есть море с «живой водой»; если человек сумеет напиться из него, он становится бессмертным [Ловешки край 1999, 268]. Однако чаще такие свидетельства встречаются в сказочной прозе. Мотив о чудесной воде, способной оживить убитого, широко известен в волшебных сказках. В них «живая» вода либо противопоставляется «мертвой» (первая оживляет, вторая умерщвляет), либо та и другая направлены на чудесное оздоровление человека («мертвая» вода способствует срастанию расчлененного тела, а «живая» — полностью возвращает человека к жизни). По предположению В. Я. Проппа, «живая» и «мертвая» вода в большинстве сказочных мотивов есть одно и то же, поскольку, чтобы ожить, умерший вынужден пользоваться сначала одной, а затем другой водой [Пропп 1996, 199]. К такому же заключению приходят исследователи, проанализировавшие сюжеты польских волшебных сказок о «живой» и «мертвой» воде: «Эти две разновидности магической воды образуют некое взаимодополняющее единство» [Majer-Baranowska 1999, 418]; о свойствах *martwej wody* в сказках говорится, что она способствует срастанию разрубленного тела, восстановлению отсеченных конечностей, заживает раны, возвращает зрение и т. п. [там же, 420]. Подобное неразличение свойств «живой» и «мертвой» воды показывает, насколько зыбкой может представляться в народной культуре граница между «живым» и «мертвым», насколько неоднозначно воспринимается носителями магического сознания и губительная, и одновременно животворящая сила смерти.

Заключение. Вода оказывается на редкость удачным объектом для изучения той роли, какую в народной культуре и в мифологии играют признаковые характеристики, выступающие в качестве генерирующего импульса при формировании культурных знаков и символов. Высокая степень символизации и сакрализации воды, отмеченная в верованиях и ритуальной практике славян, объясняется, с одной стороны, значением ее естественных свойств (способностью поддерживать жизнь, обеспечивать влагу земли, очищать от грязи); с другой — отношением к ней как к опасной, неуправляемой стихии, как к мифологически осмысливаемой границе между этим и «тем» светом; наконец, с третьей стороны, — постоянной практической потребностью добывать воду и иметь с ней дело в повседневной жизни, а также широким спектром возможностей ее ритуально-магического использования (мытье, купание, обливание, питье, смачивание, стирка и т. п.). Из набора ведущих признаков, реально характеризующих воду как природную стихию и приписываемых ей носителями культуры, «работающими» (т. е. проявляющимися в разных культурных контекстах) оказываются практически все. Кроме таких естественных (наблюдаемых в реальной действительности) качеств, как *подвижный/неподвижный, быстрый/медленный, шумный/тихий, холодный/теплый, прозрачный/мутный* и т. п., при символизации воды учитываются и многие универсальные оценочные категории культуры: *живой/мертвый, новый/старый, правый/левый, восточный/западный, верхний/нижний* и другие.

Показательно также то обстоятельство, что большая часть всех перечисленных признаков (а также тех, которые сообщаются воде с помощью специальных магических приемов) нашла отражение в терминологически закрепленных языковых формах. В разных славянских диалектах и фольклорных текстах вода определяется как «текучая», «проходная», «спорная», «здоровая», «молодая» или «старая», «живая» или «мертвая», «святая», «чудесная», «крещенская», «богоявленская», «великочетверговая», «непочатая», «немая», «цветочная», «хлебная», «яичная», «железная», «стреховая», «острая», «стреляная», «перелитая», «наговорная» и т. п.

Однако именно тот факт, что вода в разных магических действиях выступала в качестве наиболее удобной субстанции, способной воспринимать (а затем хранить в качестве длительно действующего средства) свойства других веществ, предметов, лиц, времени, места, — мог служить причиной перемещения смысловых акцентов с предмета (ве-

щества) как такового на его вновь приобретенные признаки. Например, «яичная вода» использовалась в той же функции, что и пасхальные яйца; «хлебная» — в той же, что и ритуальный хлеб; «острая» — в той же, что и режущие металлические предметы, и т. д. В результате сама вода с ее реальными свойствами как бы выпадает из поля зрения культуры и продолжает действовать лишь как носитель «чужих смыслов». Когда маленькому ребенку, если он долго не мог начать говорить, давали пить воду, которой перед тем облили язык церковного колокола, то магический смысл всей процедуры, по-видимому, основывался на символах «звук», «язык», «церковь», тогда как вода выступала лишь удобным практическим средством для передачи этих значений (наверное, с тем же успехом можно было бы заставить ребенка полизать язык колокола).

Именно такой широкий диапазон значений, приписываемых воде (от ее естественных свойств до искусственно создаваемых магическими действиями), определяет особое положение, которое она занимает в ряду прочих символических знаков.

Принятые сокращения

- Агапкина 1999 — *Агапкина Т. А.* Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // Мир звучащий и молчаливый: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 210–282.
- Арнаутов 1969 — *Арнаутов М.* Очерци по българския фолклор. София, 1969. Т. 2.
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Изд. 2-е. М., 1994. Т. 2.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Вакарелски 1990 — *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

- Гаврилюк 1981 — *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1955.
- Дебельковић 1934 — *Дебельковић Д.* Веровања српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1934. Књ. 50. С. 210–215.
- ЕБНМ 1999 — *Енциклопедия: Българска народна медицина / Съст. и ред. М. Георгиев.* София, 1999.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Заглада 1931 — *Заглада Н.* Харчування в с. Старосілля на Чернігівщині // Матеріали до етнології ім. Хведора Вовка. Київ, 1931. Т. 3. С. 83–196.
- Зеленин ОРАГО — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1915. Т. 2.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. Изд. 2. М., 1995.
- Зернова 1932 — *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3. С. 15–52.
- Зечевић 1982 — *Зечевић С.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
- Колева 1981 — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Ловешки край 1999 — *Ловешки край: Материална и духовна култура.* София, 1999.
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Манкова 1989 — *Манкова Й.* Обредната употреба на водата у българите (Опит за функционална характеристика) // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989. С. 151–193.
- Маринов 1981 — *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи.
- Мороз 2001 — *Мороз А. Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 232–258.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Петровић 1992 — *Петровић С.* Културна историја Сврљига. Ниш; Сврљиг, 1992. Т. 1. Митологија, магија и обичаји.
- Пропп 1996 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

- ПЭС 1983 — Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ*. Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 1996а — *Раденковић Љ*. Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш, 1996.
- Рус. Сев. 1995 — Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- СБФ 1984 — Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- СД 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995.
- СД 1999 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина. Л., 1965—. Т. 1—.
- Цыхун 2000 — *Цыхун Г. А.* Из блокнота участника полесских экспедиций. 1. *Куміна вода*; 2. *Чагошчы и чугайка*; 3. *Крычаць як боўгары* // *Ethnolinguistyka: Problemy języka i kultury*. Lublin, 2000. S. 181–187.
- Шишков 1909 — *Шишков Н.* Култът на водата в Родопите // *Родопски напредък*. Пловдив, 1909. Кн. 7. С. 161–167.
- Шухевич 1904 — *Шухевич В.* Гуцульщина // *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1904. Т. 7.
- AMEK — Archiwum (rękopisów) Muzeum Etnograficznego. Kraków.
- Boryta 1996 — *Boryta Fr.* Baśnie. Wspomnienia. Opowieści / Zebrał, opracował J. Adamowski. Lublin, 1996.
- Červenák 1966 — *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- Čsl. vl. 1968 — *Československá vlastiveda*. Praha, 1968. Т. 3. Lidová kultura.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski St.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wolkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Hornácko 1966 — *Hornácko*. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch našo ludu. Bratislava, 1986.
- Kolberg 1962 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 15. Poznańskie. Wrocław; Poznań, 1962.
- Kolberg 1974 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Т. 49. Sanockie-Krośnieńskie. Wrocław; Poznań, 1974.

- Majer-Baranowska 1999 – *Majer-Baranowska U.* Stereotyp językowy *żywej wody* w polskim folklorze // W zwierciadle języka i kultury. Lublin, 1999. C. 416–426.
- MAAE 1896 – Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1.
- Mencej 1997 – *Mencej M.* Pomen vode v predstavah starih slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
- Niebrzegowska 1996 – *Niebrzegowska St.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Pelka 1987 – *Pelka L.* Polska demonologia ludowa. Wrocław; 1987.
- Pośpiech 1987 – *Pośpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- SSSL 1999 – Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. T. 1. Cz. 2. Ziemia. Woda. Podziemie. Lublin, 1999.
- Sušil 1951 – *Sušil Fr.* Moravské národní písně s napevy do textů vřadenými. Praha, 1951.
- Szyfer 1968 – *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968.
- Tomeš 1972 – *Tomeš J.* Masopustní, jarní a letní obyčeje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972.
- Tylkowa 1989 – *Tylkowa D.* Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1989.
- Václavík 1959 – *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Žalud 1919 – *Žalud A.* Česká vesnice. Život našich předků. Praha, 1919.
- ZNŽO 1957 – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957. Knj. 39.

Т. И. Вендина

Признак и его культурно-историческая мотивация в старославянском языке (субъектные номинации)

Настоящая статья является логическим продолжением нашей предшествующей статьи, посвященной описанию средневекового человека в зеркале старославянского языка ¹. В ней мы исследовали семантическую стратификацию имен со значением лица в старославянском языке, в настоящей статье мы попытаемся взглянуть на эти имена с номинативной точки зрения и выяснить, какие признаки актуализируются в именах, называющих человека, и как они связаны с концептами культуры Средневековья. Материалом для исследования послужили субстантивные дериваты, извлеченные из «Старославянского словаря» под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой (далее СС).

В основе работы лежат те же концептуальные положения, которые были приняты в предшествующей статье, а именно: автор исходит из того, что производное слово должно рассматриваться в ментально-культурном языковом контексте, так как словообразование является одним из средств языковой концептуализации картины мира. В самом выборе предмета или явления внеязыковой действительности в качестве объекта словообразовательного детерминирования прослеживается известная избирательность, порожденная потребностью человека в означивании этого объекта. Эта потребность вызвана духовно-практической (познавательной, оценочной, нормативной) деятельностью человека, связанной с постижением и ориентацией в сложном мире природы и общества. Избирательность проявляется не только в использовании словообразовательных средств в процессе означивания внешнего мира, но и в актуализации (а точнее — интерпретации) тех признаков, по

¹ См.: *Вендина Т. И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка (Часть 1. Кто он?) // *Славянский альманах* 1999. М., 2000.

которым происходит называние реалий этого мира. Как показал материал, избирательность во многом обусловлена социально-психологическими особенностями восприятия мира человеком, т. е. его способностью фиксировать внимание в момент номинации на определенных деталях и не замечать иных вещей или особенностей. Это явление имеет, как правило, разные причины (социальная установка говорящего, уровень развития знаний, профессиональная принадлежность, характер потребностей, нравственная или идеологическая ориентация, привычность, частая повторяемость явлений или, наоборот, их необычность и т. д.). Поэтому в центре нашего внимания будет по-прежнему внутренняя форма слова, которая, согласно А. А. Потебне, «есть отношение содержания мысли к сознанию, ибо она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» [Потебня 1922, 85]. Именно поэтому в любой культуре чрезвычайно интересными оказываются субъектные номинации, раскрывающие взгляд человека на самого себя, т. к. во внутренней форме этих имен скрываются «следы культурной практики», корни того «коллективного бессознательно», которое лежит в основе архетипа этой культуры.

Культурная информация, как известно, существует в языке большей частью в латентном, непроявленном состоянии. Исследователь, обратившийся к изучению языка культуры, неизбежно сталкивается с необходимостью описания признаков, актуализируемых в языкотворческом акте, ибо признак есть неотъемлемое свойство всякого объекта — реального или ирреального.

Поэтому обращение к изучению мотивационных признаков, эксплицируемых в именах с общим значением лица, поможет выявить «скрытые смыслы» культуры Средневековья, ибо выявить «скрытые смыслы» языка культуры — значит обнаружить и декодировать способы проявления культурно маркируемых признаков в производной структуре слова и установить их соотношение с тем или иным кодом культуры, его языком.

В настоящей статье мы попытаемся ответить на вопрос, является ли выбор этих мотивационных признаков случайным и произвольным или же он детерминирован и, следовательно, имеет свою культурно-историческую мотивацию. Если же такая мотивация существует, то чем тогда обусловлен выбор того пути, по которому идет языковая концептуализация мира?

Нам уже приходилось писать о детерминированности мотивационных признаков производного слова его лексической семантикой. В ста-

ть, посвященной анализу категорий пространства и времени², мы обратили внимание на связь этих концептов языкового сознания носителей русского языка с мотивационными признаками, лежащими в основе названий явлений природы. Пространство и время, будучи связанными между собой, задают ту сетку координат, в рамках которых строится русская языковая модель мира, ибо пространственно-временные параметры по-разному объективируются при номинации объектов природы. Анализ производной лексики, относящейся к семантической сфере «Природа», выявил расчлененное восприятие этих концептов, т. е. на разных ее номинативных участках оказывается доминирующим в качестве мотивационного то пространственный, то временной признак. И эта доминанта локального или темпорального признака в акте номинации является определенным маркером в освоении человеком мира природы. Таким образом, мотивационный признак оказывается предопределен тем или иным концептом языка культуры. Но только лишь лексическая семантика влияет на выбор мотивационного признака? А какова здесь роль грамматики, а точнее — частеречной принадлежности мотивирующего слова или основы?

Анализ субъектных номинаций в старославянском языке обнаружил прежде всего устойчивость их мотивационных признаков. Номинация всех производных имен со значением лица происходит, как правило, на основе трех признаков — субстантивного, адъективного и процессуального, с помощью которых уже в самом названии лица содержится как бы ответ на вопрос: кто этот человек, какой он и что он делает? Таким образом, частеречная принадлежность мотивирующего слова (основы) в известном смысле задает семантическую структуру производного слова, в частности его принадлежность к тому или иному семантическому классу.

Имена прилагательные, как известно, широко используются при описании любого объекта внешнего мира, а тем более человека, его внешности, характера и поведения. Говорящий в этом случае пользуется собственным визуальным наблюдением и впечатлением, мнением других людей. И здесь обнаруживается одна интересная особенность старославянского языка, понять которую можно лишь в контексте того «коллективного бессознательного», которое является ключом к пониманию языка культуры Средневековья.

² См.: *Вендина Т. И.* Пространство и время как параметры дискретизации макрокосма // *Славянские этюды.* М., 1999.

Адъективная мотивация личностных имен представлена в основном там, где речь идет о личности духовной, «интеллигентной» (ср. **мѣдръ** прил. в знач. сущ. 'мудрец' СС, 342; **прѣмѣдръ** прил. в знач. сущ. 'мудрец' СС, 547; **хыгтръць** 1) 'знаток'; 2) 'мудрец' СС, 769 (< **хыгтръ** 'искусный, умелый' СС, 769); **страстьникъ** 'мученик, подвижник' СС, 628 (< **страстьнъ** 'несущий страдания, боль' СС, 628); **блаженникъ** 'блаженный (наименование святых)' СС, 91; **облаженникъ** 'блаженный, святой' СС, 392; **правдѣникъ** 'праведник' СС, 497; **святѣць** 'святой' СС, 599). С помощью адъективного признака передается отношение человека к Богу, религии, вере (ср. **безбожнъ** прил. в знач. сущ. 'безбожник' СС, 78; **правословѣць** 'правоверный' СС, 496; **поганинъ** 'язычник' СС, 457; **язычникъ** 'язычник' СС, 807). Именно этот мотивационный признак детерминирует все остальные, в частности особенности поведения человека, характеризующие его отношение к окружающим и моральным нормам, принятым в обществе. Актуализация этих признаков в субъектных номинациях является своеобразным откликом на те божественные заповеди, которые определяли жизнь средневекового человека, хотя именно их он чаще всего и нарушал, отсюда ярко выраженная оценочная окрашенность этих имен, причем преимущественно негативная (ср. **неподобѣникъ** 'негодный человек, безбожник' СС, 370 (< **неподобѣнъ** 'бесчестный, безбожный, развратный' СС, 370); **неправдѣникъ** 'несправедливый, неправедный человек' СС, 371; **лакомъ** прил. в знач. сущ. 'жадный' СС, 304; **лютьць** 'жестокий человек' СС, 318; **скверникъ** 'скверный, мерзкий человек' СС, 606 (< **сквернъ** 'нечистый, мерзкий' СС, 605)).

Что касается внешности средневекового человека, то она в старославянском языке практически не прорисована. И это отсутствие портрета в лексиконе древнейших памятников письменности является не случайным, а вполне оправданным, если вспомнить, что главным регулятивным принципом Средневековья был Бог. Поэтому отсутствие портрета средневекового человека в лексиконе этих памятников объясняется не столько лексическим своеобразием этих памятников, сколько семантико-аксиологическими константами Средневековья, тяготевшего к воплощению вечных истин и непреходящих ценностей: главным было передать духовное начало (и это хорошо видно на византийских иконах, в которых лицо, а точнее лик святого является выразителем божественного начала в человеке). Лишь иногда адъективный признак используется в номинациях человека как существа тварного, физического, но не для обозначения внешности человека

(как это чаще всего бывает в живом языке), а для указания на его физическую ущербность, на состояние его здоровья, а также возраста (ср. **неджъникъ** 'больной' СС, 364; **слѣпъ** прил. в знач. сущ. 'слепой' СС, 616; **слѣпецъ** 'слепец' СС, 616; **хромьць** 'хромой человек' СС, 767; **юнота** 'юноша' СС, 792; **младенницъ** 'младенец' СС, 329; **старьць** 'старый человек, старик' СС, 623).

И лишь в единичных случаях адъективный признак используется при номинации имен, характеризующих человека как личность социальную (причем в основном при определении родственных связей, ср. **вѣнжика** 'родственник' СС, 92; **породивын** 'отец' СС, 481).

Глагольная мотивация характеризует человека прежде всего в его отношении к Богу (ср. **боговорьць** 'богоборец' СС, 95; **богосварьникъ** 'богоборец' СС, 97; **боговидьць** 'видящий бога' СС, 95; **боголювьць** 'человек, любящий бога' СС, 96; **богоносцьць** 'человек, носящий в себе бога' СС, 96; **богопримьць** 'державший бога на руках' СС, 96; **богочтьць** 'набожный, благочестивый человек' СС, 97; **христоворьць** 'противник Христа' СС, 766; **христолювьць** 'христолюбец' СС, 766; **хоульникъ** 'богохульник, еретик' СС, 768), к тем божественным заповедям, которые составляли существо его жизни (ср. **благодарьць** 'благодетель' СС, 86; **застѣпникъ** 'заступник, защитник, помощник' СС, 232; **защититель** 'защитник' СС, 233; **исходатаи** 'ходатай, заступник' СС, 274; **страстотръпць** 'страдалец, мученик' СС, 628; **страстносцьць** 'страдалец, мученик' СС, 628; **нищелювьць** 'любящий бедных' СС, 381; **чистолювьць** 'сторонник целомудрия, непорочности, чистоты' СС, 780; **чловѣколювьць** 'тот, кто любит людей' СС, 781). Среди этих имен немало и названий отшельников, подвижников (ср. **оуходьникъ** 'отшельник' СС, 438; **ошьльць** 'отшельник' СС, 439; **жестоколѣганьникъ** 'лежащий на жесткое ложе' СС, 216; **соухотадьць** 'тот, кто, соблюдая строгий пост, питается всухомятку' СС, 634; **свьвздрьжьникъ** 'сподвижник, тот, кто с кем-либо ведет жизнь аскета' СС, 642; **троудьникъ** 'подвижник' СС, 703 (< **троудити** 'вести аскетический образ жизни, претерпевать мученический подвиг' СС, 702); **мальчальникъ** 'молчальник, монах, давший обет молчания' СС, 330).

Приятие или неприятие божественных принципов жития сказывалось на всем поведении человека, отсюда многочисленные номинации, в которых маркируется грешное или праведное поведение (состояние) человека, причем так же, как и в именах, мотивированных адъективными основами, в центре внимания оказываются прежде всего пороки, а не добродетели человека (ср. **винопница** 'пьяница' СС, 115;

досадитель 'тот, кто поносит, оскорбляет' СС, 195; **чловѣкоугодникъ** 'тот, кто угождает людям (не Богу!), потворствует их слабостям' СС, 781; **завидан** прил. в знач. сущ. 'завистник' СС, 224; **зълодѣи** 'злодей, творящий зло' СС, 240; **лапатель** 'тот, кто строит козни' СС, 304; **пагоубьникъ** 'губитель' СС, 440; **прокоудникъ** 'губитель' СС, 521 (< **прокоудити** 'испортить, повредить, опозорить' СС, 521); **тылтель** 'губитель' СС, 713 (< **тылтити** 'разрушать, губить' СС, 713); **лнхокмльи** прил. в знач. сущ. 'корыстолюбец' СС, 308; **сьревролюбець** 'сребролюбец, корыстолюбец' СС, 677; **льстьць** 'обманщик' СС, 313 (< **льстити** 'обманывать' СС, 313); **прѣльстьникъ** 'обманщик, соблазнитель' СС, 544 (< **прѣльстити** 'обмануть, обольстить' СС, 544); **прѣдавникъ** 'предатель' СС, 535; **томитель** 'мучитель' СС, 699 (< **томити** 'мучить' СС, 699); **любодѣиць** 'блудник' СС, 316). Добродетели же маркируются значительно реже (ср. **раздавникъ** 'тот, кто раздает, раздаривает свое имущество' СС, 569; **поспѣшьникъ** 'помощник' СС, 484; **страньнопримьць** 'гостеприимный человек' СС, 628).

Глагольная мотивация позволяет охарактеризовать человека и как личность социальную, и прежде всего в ее отношении к власти (признак, который не актуализируется при адъективной мотивации), ср. **владыка** 'правитель' СС, 117; **миродоужитель** 'владыка мира' СС, 328; **самодръжтель** 'самодержец' СС, 591; **самодръжьць** 'самодержец' СС, 591; **приставьникъ** 'управляющий' СС, 511; **стронтель** 'управляющий' СС, 630; **доводитель** 'вождь' СС, 192; **воквода** 'военачальник' СС, 121; **поводатан** 'вождь' СС, 456; **исправитель** 'вождь' СС, 269 (< **исправити** 'направить, совершить' СС, 269); **правитель** 'тот, кто ведет, предводитель, вождь' СС, 495 (< **правити** 'направлять, указывать правильный путь' СС, 495), а также в отношении к законодательству и праву (ср. **законодавць** 'законодатель' СС, 227; **законодаван** прил. в знач. сущ. 'законодатель' СС, 227; **сждни** 'судья' СС, 681; **сждитель** 'судья' СС, 682; **възискатель** 'тот, кто судит' СС, 138; **обадитель** 'обвинитель' СС, 387 (< **обадити** 'обвинить, оклеветать' СС, 390); **облчитель** 'обвинитель' СС, 393; **поржчникъ** 'поручитель' СС, 482 (< **поржчити** 'поручить' СС, 482).

Глагольные основы характеризуют человека и в сфере его профессиональной деятельности (ср. **жатель** 'жнец' СС, 222; **ловць** 'охотник' СС, 310; **пастырь** 'пастух' СС, 443; **ратан** 'пахарь' СС, 579 (< **орати** 'пахать' СС, 415); **зьдатель** 'строитель' СС, 242; **цѣлитель** 'врач' СС, 772; **погребитель** 'могильщик' СС, 458), причем среди этих имен немало композитов, в которых глагольная основа является опорной (ср. **дрѣвводѣла** 'плотник' СС, 199; **звѣрокръмьникъ** 'тот, кто кормит зверей' СС, 234;

мытоньць 'мытарь, сборщик податей' СС, 338; **мыздоньць** 'сборщик податей' СС, 338; **словописатель** 'летописец' СС, 612; **шарописатель** 'тот, кто пишет красками, живописец' СС, 789).

И лишь в единичных случаях глагольная мотивация представлена в именах, характеризующих человека в его отношении к семье (ср. **родителя** 'родители' СС, 583; **срьдобола** собир. 'родня, родственники' СС, 621).

Субстантивная мотивация детерминирует человека также как личность социальную, но актуализируются в этих именах уже иные признаки. С помощью именной основы маркируется прежде всего локативный признак, т. е. указывается место жительства или пребывания человека (ср. **градьникъ** 'житель города' СС, 177; **галилеганинъ** 'житель Галилеи' СС, 168; **дамацанинъ** 'житель Дамаска' СС, 183; **икроусалиманинъ** 'житель Иерусалима' СС, 278; **солоунанинъ** 'житель Солуны' СС, 618; **назарѣнинъ**, **назарѣанинъ** 'житель Назарета' СС, 347; **поустыньникъ** 'отшельник, пустынный' СС, 557; **поустыньнъ** прил. в знач. сущ. 'отшельник, пустынный' СС, 557; **стлъпникъ** 'столпник, подвижник, живущий на столпе' СС, 625; **безградьникъ** 'человек без родины' СС, 79).

Субстантивные основы используются и для образования *nomina professionalia*, но в отличие от девербативов номинативный интерес средневекового человека здесь сосредоточен не на действии, а на его объекте (ср. **винарь** 'виноградарь' СС, 115; **вьртоградарь** 'садовник' СС, 123; **рыбарь** 'рыбак' СС, 586; **скядьльникъ** 'гончар' СС, 608 (< **скядьль** 'глиняный черепок' СС, 608); **законьникъ** 'учитель закона' СС, 228; **мытарь** 'сборщик податей' СС, 337; **корабьчин** 'корабельщик' СС, 291; **пѣнажьникъ** 'меняла' СС, 560; **ключарь** 'ключник' СС, 286; **шарьчин** 'тот, кто пишет красками, живописец' СС, 789) или месте его совершения (ср. **тръжьникъ** 'меняла' СС, 703; **вратарь** 'привратник' СС, 122; **двьрьникъ** 'привратник' СС, 185; **кръмьникъ** 'рулевой' СС, 296).

Только субстантивные основы дают номинации, характеризующие человека по его принадлежности к той или иной национальной группе (ср. **асириин** 'ассириец' СС, 75; **египтьѣнинъ** 'египтянин' СС, 207; **израилѣнинъ** 'израильтянин' СС, 253; **персѣинъ** 'персиянин' СС, 444), однако этих имен сравнительно немного, что связано, по-видимому, с тем, что в сознании средневекового человека отсутствовало еще ощущение включенности в национальный коллектив (именно этим обстоятельством можно объяснить тот факт, что «национальное платье» средневекового человека исходя из памятников старославянской письменности определить довольно сложно).

Социальная ориентированность субстантивных основ проявляется и в том, что они используются в именах, указывающих на социальный статус человека (ср. **бесхрамьникъ** 'человек без крова' СС, 83; **мало-мощь** 'бедняк' СС, 321; **вѣлоризыць** 'мирянин' СС, 106; **людик** 'миряне' СС, 317; **чръноризыць** 'монах' СС, 783; **законьникъ** священник СС, 228; **клиросьникъ** 'клирик, священник' СС, 285), его отношение к власти (ср. **архидиаконъ** 'архидиакон' СС, 73; **архнепископъ** 'архиепископ' СС, 74; **четвьрьтовластьникъ** 'тетрарх' СС, 778; **четвьрьтовластьць** 'тетрарх' СС, 778; **архистратигъ** 'верховный военачальник' СС, 74; **тысацьникъ** 'начальник отряда в тысячу воинов' СС, 713; **казньць** 'военачальник' СС, 280 (< **казнь** 'указ, приказ' СС, 280); **жоупанъ** 'глава жупы' СС, 221; **палатини** 'сановник, придворный' СС, 441; **палатинъ** 'сановник, придворный' СС, 441; **свьѣтьникъ** 'член совета' СС, 645), а также на его отношение к социальным нормам (ср. **безаконьникъ** 'преступник' СС, 78; **крамольникъ** 'бунтовщик, мятежник' СС, 292 (< **крамола** 'бунт, мятеж' СС, 292); **матежьникъ** 'мятежник' СС, 341).

Субстантивные основы в отличие от глагольных и адъективных довольно часто используются и в названиях лиц, связанных родственными отношениями, в чем также проявляется социальная ориентированность этого вида основ (ср. **братръ** 'брат' СС, 101; **братоучадъ** 'племянник, сын брата' СС, 101; **прадѣдъ, прѣдѣдъ** 'прадед, предок' СС, 497; **праотць, прѣотць** 'праотец, предок' СС, 498; **подрожикъ** 'жена' СС, 463; **ѡжика** 'родственник' СС, 805).

Значительно реже субстантивная мотивация встречается в названиях лиц, характеризующих человека в его отношении к окружающим, а также к тем моральным нормам, которые были приняты в обществе (причем и здесь так же, как и в прилагательных, прослеживается ярко выраженная оценочная окрашенность, ср. **ненавистьникъ** 'ненавистник' СС, 368; **сварьникъ** 'сварливый человек' СС, 593 (< **сварь** 'распря, ссора' СС, 593); **свадьникъ** 'сварливый, вздорный человек' СС, 639 (< **свада** 'ссора, распря' СС, 639); **бесрамькъ** 'бесстыдник' СС, 82; **бестоудьникъ** 'бесстыдник' СС, 82; **бестоудць** 'бесстыдник' СС, 82; **нечловѣкъ** 'жестокосердный человек' СС, 378; **безмьздьникъ** 'бессребреник' СС, 80).

Нетрудно заметить, что использование той или иной мотивирующей основы при образовании имен со значением лица в старославянском языке было в значительной степени детерминировано установками говорящего: если адъективные основы были ориентированы преимущественно на номинацию человека духовного, «интеллиги-

бельного», то субстантивные основы были связаны прежде всего с названиями человека социального (имеющего определенное место жительства и профессию), а глагольные — и социального (в его отношении к власти и роду деятельности), и духовного (и прежде всего в его отношении к Богу).

Приведенный материал со всей очевидностью говорит о том, что выбор мотивационного признака в именах с общим значением лица предопределен языком культуры, ибо это не случайные признаки, а те, которые соответствуют культурно значимой информации эпохи (и пожалуй, ярче всего об этом говорят многочисленные имена, характеризующие человека в его отношении к Богу, т. к. именно Бог был главным регулятивным признаком Средневековья, ср. ситуацию в русском языке как представителе совсем иной культуры, где подобные имена субъекта отсутствуют). Устойчивая повторяемость этого мотивационного признака, обнаруживающаяся во всех личностных номинациях (но особенно в девербативах и deadъективах), говорит о том, что механизмы этой устойчивости оказываются включенными в культурные механизмы и являются по сути дела одной из форм коллективной культурной памяти. Лингвистическая маркированность мотивационных признаков в субъектных номинациях является в значительной степени результатом социальных и культурных процессов.

Анализ мотивационных признаков, лежащих в основе этих имен, обнаружил еще одну их особенность, а именно явное преобладание акционального признака, который актуализируется более чем в половине имен с общим значением лица. Даже в названиях христианских пустынников и отшельников процессуальная мотивация преобладает над атрибутивной. И в представлениях о пороках и добродетелях в названиях лиц также наблюдается явный перевес в сторону глагольности, т. е. для языкового сознания средневекового человека чрезвычайно важным было то, как человек действует в этой жизни, как он себя ведет в соответствии с принятыми в обществе нормами, поэтому именно процессуальный признак чаще всего актуализировался в названиях лиц.

Такое яркое выражение процессуальности, действенности в названиях лиц первых старославянских памятников письменности свидетельствует, как представляется, о том, что в средневековом сознании господствовал тип «активной» личности (а не пассивной, как это часто утверждается), которая посвящала себя борьбе со злом ради духовного спасения других членов общества. Даже отчуждение от общества,

эксплицируемое в названиях отшельников, в основе которых лежит процессуальный признак, воспринималось тоже как действие, как протест против несовершенства мира и греховности человека. Возможно, именно этим обстоятельством объясняется такое обилие имен, обозначающих борющуюся личность (ср. **богоборць** 'богоборец' СС, 95; **богосварьникъ** 'богоборец' СС, 97; **борць** 'борец' СС, 99; **подвижьникъ** 'борец' СС, 461; **подвижьнъ** прил. в знач. сущ. 'борец' СС, 461; **прѣдъборьникъ** 'борец на переднем крае' СС, 538; **христоворць** 'противник Христа' СС, 766), защищающую свои идеалы и жизненные ценности (ср. **рьвьнителъ** 'ревностный защитник, поборник' СС, 587 (< **рьвьновати** 'стараться, стремиться' СС, 587); **застъпникъ** 'заступник, защитник, помощник' СС, 232; **защитителъ** 'защитник' СС, 233; **защитьникъ** 'защитник' СС, 234; **подъятелъ** 'тот, кто поддерживает, защитник' СС, 465; **покръвнтелъ**, **покровителъ** 'защитник, покровитель' СС, 470 (< **покрыти** 'защитить' СС, 471); **промыслникъ** 'защитник, попечитель' СС, 522 (< **промыслити** 'позаботиться' СС, 522); **съставьникъ** 'заступник, защитник' СС, 669), т. е. перед нами образ «человека-деятеля», человека, осуществившего свой выбор и являющегося выразителем определенных смыслов и ценностей жизни; человека, стремящегося самодетерминировать свою судьбу в восхождении к высшей ценности — Богу и отстаивающего своими деяниями выбранный образ жизни.

Более того, думается, что превалирование в этнокультурном пространстве старославянского языка имен с общим значением лица, в которых актуализируется акциональный признак, говорит об активном, волевом потенциале субъекта, что не может не свидетельствовать о явном преобладании в культуре Средневековья мужского, а не женского начала.

Принятые сокращения

Потебня 1922 — *Потебня А. А.* Мысль и язык. Одесса, 1922.

СС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.

О. В. Белова

**«Другие» и «чужие»:
представления об этнических соседях
в славянской народной культуре**

В традиционной народной культуре образ любого этнически или конфессионально «чужого» может быть описан при помощи стандартной схемы. Выделяется ряд ключевых позиций, по которым «опознается» чужой среди своих: внешность, запах, отсутствие души, сверхъестественные свойства (способности к оборотничеству, магии и колдовству); «неправильное» с точки зрения носителя местной традиции поведение (обусловленное «чужими» и, следовательно, неправильными, греховными, демоническими ритуалами и обычаями), язык.

С помощью этих признаков может быть составлен достаточно исчерпывающий фольклорно-мифологический портрет «чужого», например для славянской культуры — немца, поляка, цыгана, еврея, турка и т. д. [см. СД 2, 414–418].

Однако, как показывает материал, по отношению к «чужим» в народной культуре существует своеобразная иерархия: одни инородцы/иноверцы оказываются на поверку менее «чужими», чем другие. На материале польской традиции этот вопрос уже частично разрабатывался А. Цалой [Cala 1992], на материале словацкой — Е. Крековичовой [Krekovičova 1995; 1999], на материале болгарской — О. Тодоровой [Тодорова 1994; 2001], Р. Градевой [Градева 2001]. В данной статье хотелось бы еще раз коснуться поистине неисчерпаемой темы «свои и чужие» именно с точки зрения градации «чужести» или «инакости» и

Работа выполнена при финансовой поддержке Research Support Scheme of the Open Society Foundation, grant № 196/1999 (Ethnocultural and Ethnoco-fessional Stereotypes in the Folk Culture of the Slavs).

попытаться выяснить, чем обусловлено отношение к инородцу как к «другому» или как к «чужому».

В этом плане интересно сравнить фольклорное отношение славян к своим этническим соседям — евреям и цыганам. Поверья, связанные с ними, демонстрируют на первый взгляд как будто очевидное сходство фольклорных образов этих народов.

В народном сознании оба этноса связаны с нечистой силой (черный цвет волос и смуглый цвет лица у цыган, традиционный черный цвет одежды у евреев как признаки «родства» с чертом; способность и тех и других наводить порчу). Именно благодаря этому «родству» и евреи, и цыгане способны, к примеру, вызывать погодное ненастье. Белорусы полагали, что «если вечером жиды «кўпю́тца» в большие толпы и долго делают свои «проха́чки», на другой день обязательно пойдет дождь» (витебск. [Никифоровский 1897, 212]); «Jak Żydú padto zimoju pa siele ciahájućsie, to budzie mieciélica» (волковыск. [Federowski 1897, 238]); «Калі збіра́ецца шмат жыдуо́ў да цыгануо́ў, та назаўтра будзе дож, калі гэто лі́ето, а калі зіма́, та адлі́ега» (слуцк. [Сержпутоўскі 1930, 133]); согласно украинской примете, «буде дощ, бо жиди волочаця» [Номис 1864, 6]. Сравним материалы из Полесского архива Института славяноведения РАН (далее — ПА): согласно народному толкованию сновидений, «цыган видиш ва сне — лётам пажар, а зимой — сильный маро́с» (Семцы Почепского Брянской, ПА 1982, зап. М. И. Серебряная); приход первого посетителя-цыгана на Рождество означал, что будет метель: «Цыган — плохо — завирў́ха буде» (М. Автюки Калинковичского Гомельской, ПА 1983). Упомянем также названия «грибного» дождя (дождь при солнце), бытующие в Полесье: «цыганский дождь» (практически повсеместно), «жидовский дождь» (ровен., брест.).

В славянской народной культуре эти два народа отмечены печатью неприкаянности, их гонимость и исключенность из обычного с точки зрения славян образа жизни объясняются неким неблагоприятным поступком, совершенным в прошлом. Этиологические легенды относительно евреев и цыган имеют ряд схожих мотивов: оба народа обречены на скитания, потому что «в начале света» еврей или цыган, подражая Христу, пытался оживлять людей, но потерпел неудачу (Белоруссия, Галиция, Угорская Русь, Подолия; см. [Federowski 1897, 11; Гнатюк 1897, 59–62; Гнатюк 1902, 103–105; Левченко 1928, 79–80]); потому что спутник Христа (еврей или цыган) обманывает его, за что Христос и прогоняет инородца от себя и отказывает евреям и цыганам в твер-

дой вере (Галиция, см. [Гнатюк 1902, 105–106, 107–109]); потому что евреи распяли Христа (о.-слав. сюжет), а цыган сделал лишний гвоздь для распятия — вдруг согодится? (Галиция, см. [Гнатюк 1902, 115]). В волыньском Полесье рассказывали, что цыгане обречены на вечное прощение милостыни, потому что сделали гвозди для распятия Христа: «Про цыган, шо вони ходять просыть милостыню. Тоже, колы Исуса Хрыста распялы, трэба було гвиздкы зробыты, шоб его прыбыты. Ниякый народ нэ зробыў, ниhto нэ хотиў робыты, а цыгане зробыли. И от там хто — Исус Хрыстос, чы Бог — проклял и сказал, шо вы будэтэ до кинця вику, по свиту будэтэ ходыты просыты милостыню. За тэ, шо зробыли гвиздкы. То и позаўчас цыганы ходять, прбсьятъ» (Речица Ратновского Волянской, 2000, зап. О. В. Белова).

Евреев и цыган — преследуемых и преследователей — объединяет и сюжет фольклорных рассказов о библейском Исходе. И Моисей со своим народом, и преследователи («фараоны», «ораби», «цыгане») обретают в новых землях общую судьбу — им не находится места в мире, куда они пришли «из Египта»: «У йих поля не було, воны выйшли, ек Мойсей вывеў [из Египта], и ў йих поля нэ було — и ў жыдиў, и ў цыганиў. А цыгане по милостыню ходыли. До людэй прыдэ и просыть — подари, подари... И муситэш подариты! <...> То наш батька кажэ: „Давай, — на матэря. — Давай. Бо, ка, воны от Бога, у йих нэма зэмни, то шо ж воны будутъ тое... йим... йих прокормыты“» (Мельники Ратновского Волянской, 2000, зап. О. В. Белова).

Так в народном сознании евреи и цыгане становятся «чужими». Однако далее фольклорные судьбы этих этносов расходятся. Почему это происходит, объясняют легенды о распятии Христа. Во всех славянских легендах на этот сюжет евреи — жестокие мучители, изо всех сил старающиеся усугубить мучения Христа. Цыгане же в ряде легенд выступают как сочувствующие.

В Полесье рассказывали, что право цыганам «клясться», ничего не бояться, красть и просить милостыню было дано за то, что цыган оказался причастным к спасению Христа: «Христа распяли, прибили ноги, руки, хатели в сердце гвозь прибить. А цыганка гаварит: „Не трогайте, не забивайте, ужэ забили!“ А там муха сидела — на груди Христа — и кроў была, как бутто забили гвозь. Паэтаму цыганкам падушэця — клясьця душой — можно, а другим нельзя» (Присно Ветковского Гомельской, ПА 1983, зап. Л. Александрова); «Поймали Исуса Хрыста иуды. [Забилы Ему гвозди в руки и в ноги и привели цыгана. Говорят ему:] „В лоб забей гвоздя“. [Как раз в это время муха села на лоб Хри-

сту. Цыган придавил муху, так что она стала похожа на шляпку гвоздя.] А гвоздя бросиў в рэчку, и зробився з етого вьон. [За это Божья Матерь пообещала цыгану, что отныне он ничего не будет бояться. Поэтому сейчас цыгане] не бояться сорому — [ничего не стыдятся и ничего не боятся — воруют и обманывают]» (ровен., см. [Гура 1997, 371–372]); «Исуса Хрыста распинають. Налóжыли ёму тэрэнь. Цыгана заставыли гвозди зробіты. [Когда распинали Христа, четвертый гвоздь] цыган в зэмку втыкнув. Тут хрон (вариант: хрин) вырос из гвóздя. То з гвóздя цыганьского» (Уховецк Ковельского Волинской, ПА 1979, зап. А. В. Гура); «Як Исуса Хрыста распынали и гвоздя положиылы, такого великого, шоб голову прыбывати. А цыган прыкрався, вкрав того гвóздя. А як бы, того, не вкрав цыган гвóздя, голову б ишó Исусу Христу прибили б. От як ўже Бог отпустив крадуч. И краскою мазнув заместо гвóздя. Ўже йим не грех красти. То-то нам грех, а цыганам отпущчано, отпущчаны грех, бо вони гвóздя вкралы и спáсны» (Речица Ратновского Волинской, 1997, зап. Г. И. Кабакова); «Колы Исуса Хрыста роспыналы, то зробыли пьять гвоздей. Пьять. И вот забыли ў руки по гвоздэви и ў ноги. И остаўся ще один. И вот там буў таки чорны чоловик, которий (цыган еще не булó!) тыльки чорный чоловик, волосы у него, кожа [были черные]. И от той чоловик украў же ж тогó пьятото гвóздя, свороваў, ў карман сховаў. То Исус Хрыстос и сказаў: „Раз ты так зробыў, то вы будэтэ лэго жыть. И ви робыты нэ будэтэ ўсю жысть, тылко будэтэ ходыты по хáтах, просыты. Вам люды будутэ даваты хлиб, грошы, ўсё“. И от того врэмэни утворылыся цыгане. Вони и чорные сами потому. Як той чоловик быў чорный, так и вони стали чорные» (Речица Ратновского Волинской, 2000, зап. О. В. Белова). Сходные сюжеты, объясняющие право цыган на ложь и обман, известны по всей Украине (см. [Булашев 1992, 157–158]). Поляки Кросненского воев: рассказывали, что цыганка поранила себе язык, спрятав в рот гвоздь для распятия. С тех пор речь цыган трудно понимать, но им разрешено красть и обманывать [Cała 1992, 88–89].

С этого момента (если попытаться выстроить некую «фольклорную хронологию») и начинает ощущаться принципиальная разница в восприятии славянами евреев по сравнению с другими этническими соседями (цыганами, турками, татарами). Эти, бесспорно, «чужие», но в ряде случаев они воспринимаются больше как «другие», «иные». В случае с цыганами значительную роль играет конфессиональный момент: крещеные цыгане-христиане воспринимаются как часть «своего» сообщества. Это сказывается и на отношении ко всему цыганскому

социуму, даже когда его конфессиональная ориентация (с точки зрения «местной» традиции) не поддается идентификации (ср. свидетельство из Западной Белоруссии — Сокольский пов.: цыгане бродят по свету, вера их неведомо какая: детей крестят там, где ближе — в костеле или в церкви, священников у них нет, свадьбы играют сами [Fedegowski 1897, 231]). В этом отношении очень показательны материалы П. Г. Богатырева из подкарпатской Руси: его информанты, независимо от этнической принадлежности (русины или цыгане), оказались носителями одной и той же системы традиционных верований (см. [Богатырев 1971]). О том, что инородцы — представители «своей» конфессии уже не воспринимаются носителями местной традиции как «чужие», свидетельствует тот факт, что на них перестают распространяться некоторые стереотипы, характерные для образа «чужого», например представления о характерном «запахе чужого».

«Як колысь еўрэи булы, познавалы [их] по запаху. Жыд смэрдыць. То познавалы йих по тому, шо смэрдыць. Як Моисей выводіў еўрэи з Егіпта, воны сталы роптаты на Моисея [потому что хотели есть]. Биг им посылаў манну (поэтому и говораць, наша молитва: „Хлеб наш насущный дай нам днесь“) и птицы карапатки, але сказаў: „Йиште, а ў запас не берыць“. Але воны пожадничалы, набрали ў запас, и воно пэрэночовало, и уже не можно было йисти, бо смердело. И од йих запаха́ло так, шо вид них чути. Ў запас стали брать, а нельзя! От ужэ я говорю, шо воны сталы бра́ты ў запас, но пэрэночувалы, и нэ можно ўжэ кушать было. Ўжэ воно́ смэрдило. То тако и говораць, шо жыдум чу́ти (т. е. евреем пахнет. — О. Б.)» (Речица Ратновского Волынской, 2000, зап. О. В. Белова). Согласно этой полесской легенде, происхождение «еврейского» запаха связывается с событиями библейского Исхода: евреи были наказаны за свою жадность — нарушили запрет брать про запас посланных Богом куропаток (ср. легенду из Галиции, объясняющую, почему евреи оказались отмеченными паршой, — в наказании за жадность и неподобающее поведение в пустыне; см. [Гнатюк 1902, 33]).

Запах, по которому можно было отличить еврея, по мнению полещук, исходил от самих «чужих» или от их одежды: «Жыдоўска зозуля куропаточка это и есь, то шо кричит „ўут! ўут!“ <...> Вона воняе тэба холера, ну жыд воняе тожэ, потому у них такая оде́жа есь, она воняе тожэ» (Муховец Брестского Брестской, ПА 1982, зап. М. И. Серебряная); «У нас [удода] называют жыдиўска зозуля. Это еврэйска по-русски. [Почему так называют?] Говораць, шо запах есь, шо вона...

жыда́мы смэрдыць. [Какой запах?] От одежды запах. И можно сразу отличить [еврея от нееврея]. Запах такэй... ну, як у скотыны запах есь» (Речица Ратновского Волинской, 2000, зап. О. В. Белова).

Что касается последнего рассказа, то в связи с ним развернулась любопытная дискуссия, показательная в контексте нашего исследования. Присутствовавшая при разговоре сестра рассказчика, семья которой до войны жила в с. Мельники (3 км от Речицы) по соседству с еврейской семьей («наши хаты стўляны булы с жыда́мы») с некоторым удивлением для себя поделилась таким своим «этнографически-бытовым» наблюдением: соседи-евреи жили зажиточно и очень «чисто»; местные цыгане, напротив, чисто плотностью не отличались. И все-таки, заметила рассказчица, «цыгане — воны такие бывают грязные, а нэ пахнэ видных ничим. А еўрэи — воны чисто ходылы, одэжи много было у них, а вот запах... Почему так?» (2000, зап. О. В. Белова). Таким образом, цыгане не обладают характерным «запахом чужого», и дело здесь вовсе не в гигиене. Так бытовые наблюдения, сочетаясь с фольклорно-мифологическими стереотипами, придают новые оттенки представлениям о «чужих» и о «других».

Конфессиональная принадлежность, действительно, в ряде ситуаций может превращать «чужих» в «других» и почти в «своих». На материале народных верований это можно проследить, если обратиться к представлениям о «чужих знающих» — колдунах и знахарях. Склонности и способности к магии и ведовству отличают всех «чужих» без исключения. Но если сравнить народные рассказы о знахарях и ведьмах «неместной» национальности, бросается в глаза следующий момент: некоторые «знающие» (поляки, цыгане) ведут себя вполне в русле местной традиции, используя те же магические приемы, что и местные колдуны; евреи же пользуются своей собственной магией.

Лесничий-поляк умел «отворачивать» градовые тучи при помощи палки, которой разнимают змей, когда они сплетаются в клубок (после этого палка приобретает магическую силу): «У нас раньше, при Польше, был лесник, поляк. Он хма́ры отворочав. Зопыняе хмару або на две части рвёт. У него была палка. В юне месяце зымийи гадюки, вужы играют и кто бы их палкой [из любого дерева] роскынуў, то такой палкой можно отворочать хмару» (Озерск Дубровицкого Ровенской, ПА 1979, зап. А. В. Гура).

Ведьма-полька отбирала молоко у соседских коров, за что и была наказана даже после смерти: «Дед мне рассказал. Була́ така́ полька. Рапго́во умерла. Як пришли до ее до могилы, колі чують у могилы

стук. Пошли до того кшэндзя, шоб разрешиў откопать, шоб поді-
виться, шо там стўкае. А кшэндз разрешил и сам пришоў на то
кладбишче дивітся. Откопали и открыли гроб, а два ужá за грўди
ссут ее и стўкають хвостами ў трўмну. И тэй кшэндз сказал: „Цэ бу-
ла велика грэшница! Закрїўте е так!“ Она чужї корови дойїла! Веду-
ма була» (Вышевичи Радомышльскаго Житомирской, ПА 1981, зап.
Ф. К. Бадаланова).

По народным представлениям, все цыгане обладают способностью
к ворожбе, колдовству и внушению. «Ведьма, она тóльки приробляе,
плохо рóбить, это ж вонї и коўдунї, бо умеють абу што робить.
Цыгáн як на тебе мїну накїне, да што хочэш у тебе пóберáють. Цыга-
не то ужэ точно умеють коўдовать» (Стодоличи Лельчицкаго Гомель-
ской, ПА 1984, зап. О. В. Санникова); «Раней цыгане ходили по де-
реўнях. Была одна старáя цыгáнка. Деўка выкинула яé ванючую юбку
на вўлицу. А другая баба позвала цыганку ў хату; а яé мужык ляжáў
хвóры. Цыганка сказала ямў итї на мурáшник, не пытацца ни ў кагó и
не адказвать. И ў сеньях такї грóхат — гэта цыганка разговáрвала з
тымї чэрцямї. И хазяин выздаравеў. А ў той дéўки, што юбку выки-
нула, скóльки бяды булó — хозяин памёр, аднó дитé мёртвым наро-
дїлоса, у другога дитя свиннї ручку па плечо адъéла, у другой дачкї
ручка таксамо карацéйшая була» (Оброво Ивацевичскаго Брестской,
ПА 1987, зап. М. Э. Бранина).

О колдовских способностях цыган говорится и в рассказе из Подо-
лии (действие происходит во время немецкой оккупации): «Цыганка и
з дитьми своими, як бы сказати, цим шатром, сховалыся були ў вэр-
бах. [Один человек,] тай тоже кажуть, шо взяў да й росказаў нимцам,
дэ вони поховалися. Ну, та цыганка сховалася в дупло з дытыною, а
тых остальных цыган нимци перестрелялы. Кончили и кончили, и
всё. Она с той вэрбы потом вылезла, нимци уйїхали, ка [она говорит
человеку, выдавшему их]: „Шо, — каже, росказаў? <...> Шо!? Маешь
язык здоровый? Так дашь вэсь вик ходыты“, — каже. И як вылез йому
язык з рота <...> як яблоко <...> на сю сторону, так и ходит <...> Тот
дед умэр, його люды нэ любыли, шо, мол, продал. Яка разница, чи вин
цыган, чи хто. Воны ж булы таки ж сами люды» (Вербовец Муровано-
куриловецкаго Винницкой, 2001, зап. О. В. Белова, В. Я. Петрухин).

В некоторых рассказах (их немного) евреи также используют
«привычные» для носителей местной традиции магические средства.
Сообразительный хозяин-еврей смог уберець своих коров от ведьмы,
которая в ночь на Ивана Купалу пыталась пробратся к нему в хлев:

«Быў у нас евреї. У яго было 2 каровы. Он замкнуў [сарай на Купалу и, спрятавшись, стал сторожить]. Ана [ведьма] голая, як мать родила, идэ к нему [к сараю и, присев на корточки,] набрала жменю навоза, [тогда и он набрал. Ведьма набрала еще жменю, тогда и еврей взял жменю] — она исчезла» (Барбаров Мозырского Гомельской, ПА 1983, зап. Н. В. Борзаковская).

Знахарь-еврей с помощью рушника показывает, как ведьма забирала молоко у коровы: «Вона [ведьма] попотягла од нас молоко. У нас було двэна́ць короў з молоком... а ў е́е рекою текло, да привэзлі зна́хора с Фядо́р, няко́го жб́да. А он ка[же]: „Тя́гнэ ваша суседка од вас, да и го́ди“. — „А як?“ — Да он вужэ показывае, я помню, ў нас такее посылкі через хату былі, жэрдки. И пэ́рэчепіў ручніка́, ўтиральника́ через ту жэрдку и поставили цэбра́ такого, дэ́рэвяного. И тя́гне за того ручника, ўтиральника, молоко ў цэ́бэр течэ, ей-богу праўда!» (Радчицк Столинского Брестской, ПА 1984, зап. Н. П. Антропов). Для сравнения приведем гуцульскую быличку о знахаре-еврее: он усмиряет буйную корову, которая не дает приблизиться к себе ни хозяевам, ни теленку. Еврей-странник пришел в дом на Пасху, его угостили священной пищей, от которой он не отказался. Хозяин пожаловался на корову, еврей обещал помочь. Знахарь плюнул в рот корове, чихал, водил руками под чревом до вымени, что-то приговаривал. Корова успокоилась. Он пошептал, обернулся и трижды ударил корову по ноге — «коўть! коўть! коўть!», после чего сказал, что теперь корова не подвержена сглазу [Онищук 1909, 119–120].

В рассказе из Закарпатья представлен колоритный пример «приворотной магии», которой пользуется шинкарка (отметим, что этот способ «привлечения клиентов» вполне вписывается в систему женской любовной магии): «Евреї ворожили дуже недобре, у деяких були корчми і вони ворожили, щоб люды пили багато горілки і пропивали всі гроші. Еврейка тої корчми, що була в нашому селі, хотіла, щоб один багатий газда пропив у них все газдівство і так ворожила на нього. Вона взыла і облили горілкою задницю і полові частини і примовляла: „Як задниця держиться другої частини друг до друга, так най той чоловік (назвала ім'я) держиться і п'є нашу горілку“. Потім вона давала гостові сю горілку, але помилилась і дала не багатому, а одному бідному чоловіку. Тоді той почав дуже вильно пити, пропив своє все останне і вже не міг вибитись у люди. А приходив до людей (інколи і до нас) і гірко співав і жалівся на свою долю, що еврейка з ним так зробила» (Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН, ф.6 (Закар-

патская этнографическая экспедиция), д. 2599, л. 147; с. Новые Ворота Воловецкого р-на Закарпатской обл., 1947, зап. В. Дьяченко). Вероятно, в сфере профессиональной магии и «своих», и «чужие» используют общий набор действенных средств. Так, в Прикарпатье считали, что евреи покупают веревку, на которой повесился висельник, кладут ее в бочку с горилкой, чтобы люди так же охотно шли к ним, как ходят смотреть на покойника ([Франко 1898, 213]; ср. свидетельства из Белоруссии о таких же приемах, используемых всеми корчмарями без различия национальностей [Шейн 1890, 550]).

Подобное объединение «своих» и «чужих» происходило и в дни магически значимых праздников, когда и славяне, и евреи исполняли одни и те же охранительные ритуалы, чтобы избавиться от происков нечистой силы. Так, в Закарпатье *на Юрья* (день св. Георгия, 23.IV/06.V), когда, согласно народным верованиям, ведьмы отнимают у коров молоко, и гуцулы, и местные евреи разжигали костры из вонючих материалов, чтобы не допустить ведьм к скоту; у костра все время должен был находиться стражник, чтобы никто не мог взять уголек от костра и таким образом навести порчу на коров [Онищук 1912, 43].

В связи с рассматриваемой нами темой градации признака «чужой» наиболее показательны те из нарративов, в которых «чужие знающие» — цыгане и евреи — проявляют свои способности в тождественных ситуациях (например, при распознавании ведьмы, устроившей «залом», или при тушении пожара). Тексты, описывающие это событие, строятся по одной и той же схеме, отличаются сходными деталями. Различие состоит в том, что в рассказах о «знающем» еврее подчеркивается, что необходимого результата он добивается при помощи «своей» (еврейской), т. е. «чужой» для носителя местной традиции молитвы:

«Заробила ведьма одной семье завитки. Пошли они жать, а муж [паромщик] дома остался. Пришли они жать и все померли. Муж побежал туды, а к нему цыган подходит и говорит: „Перевези меня через реку“. — „Не могу, — муж говорит, — все на жите померли“. А цыган говорит: „То от завиток, ты возьми и всем своим соседям завитки завей и посмотришь — у хороших вреда не будет, а у плохих будет“. Сделал то муж, а наутру соседка голая по селу бегала, искала — кто завитки завил. Бегала, устала, упала в реку да померла. То ведьма была» (Барбаров Мозырского Гомельской, ПА 1983, зап. Ф. Б. Успенский);

«Я чуў, такая история бу́ла ў нашому сили. Ще дид мій роска́зуваў, бо мій дид жыў сто симь лит. То росказуваў, шо за́вьязки вяза́лы — ну, от так, пучок там зэрна, ржи чи там пшэницы. Вот возьмэ ма-

тузком яким, ну, лентою обяже, и ўжэ если ёго сорвати, можэш малоумным быть... Трогати нельзя! Надо шукать такого человека, щоб вин взяў и сорваў. От и у мого диди на капусту такэ чудо сотворыў, завяззаў ту завязку. От. А буў ў Ратно еврей такой, шо вин можэ ўзяти и вирваты ту завязку. И ему ничего. Вин молився. И вин йидэ по того еврея, дид мий. Приезжае [еврей], говорыть: „Так“. Обыйшоў, взяў тую завязку вирваў, перву (ну, там сколько — тры, четыри голоўки завязнуты), вирваў, кинуў. Кажэ: „Хочэш побачыты, хто тебе зробыў?“ [Дед] кажэ: „Хочу“. „Так от, — кажэ, — сидай на коней, и я, — ка, — с тобою сидай, и йидемо ў Ратно. Вин, — ка, — заре будэ тут. То, як хочэш, щоб вин жыў, то <...> коней погоняй тихонько. А если будэш коней гнаты быстро, то вин, — кажэ, — кончится“. И вони йидуть, бэжыть чоловик — сусид, дид знае ёго! А голый бэжыть, якматы народыла. И вот вин прыбегае до того (подбегает к деду. — О. Б.), цэлуе ў колэнцэ, цэлуе и просыть: „Прости мэнэ!“ Ужэ язык во! — у ёго, большой стаў язык. Той [еврей] кажэ: „Ну як, прощаеш или?..“ Той [дед] кажэ: „Прощаю, завэртэй кони“. Вот то и сосед! Шчэ даже и родич буў! [Говорил ли что-нибудь знахарь, когда вырывал завитку?] Молился — по-своему» (Речица Ратновского Волынской, 2000, зап. О. В. Белова).

Традиционный способ тушения пожара, которым пользуются все христиане-полешуки (обход горящего дома с иконой и молитвой), использует, согласно рассказу из киевского Полесья, некий цыган: «Ходили цыгане. [Случился пожар, и огонь перекинулся уже на девятую хату.] Один цыган взял икону Неопалимая купина да прошол под огнём. [А молитву какую-нибудь читал? — Соб.] Дак хто ж знаэ, сам собэ думал. Ицэ моя мама була, [так рассказывала], шо цыган пришол и остановил огонь. [Где он прошол, до того места все сторела, а дальше огонь не пошел.]» (Копачи Чернобыльского Киевской, ПА 1985, зап. О. Б. Шаталова).

В сходной ситуации оказывается и еврей: «Запалил гром будынок, телята погорэли; усё погорэло, та пришол еврей и затушил, молитвою змолил, да я нэ знаю, каку молитву» (Боровое Рокитновского Ровенской, ПА 1984, зап. Е. Г. Демьянова); «От було девьяносто лет жыд. То вжэ було девьяносто лет жыдови, а вин такой, ну, той, жид, ек горыть дэсь, пожар колысь, знаете, як соломами были крытые тые хаты — як вин тылко дохопыўся той жыд, и ўжэ усё — навэрно на другый бик полумья [в другую сторону огонь пошел]. „О то, — ка, — твоё, а то моё“. Ужэ полывина хаты згорыть, а половины нэ згорыть. Вин такой буў знахарь, той жыд. [Как еврей останавливал пожар?] Мо-

литвою. Молитвы знал» (Мельники Ратновского Волинской, 2000, зап. О. В. Белова).

Итак, даже в роли спасителей от напастей евреи в глазах славян всегда остаются «чужими». Положительная семантика фольклорного образа инородца/иноверца как подателя блага, здоровья, плодородия основывается в значительной степени на его «чужести». Но как представляется, именно поэтому «чужие» оказываются более задействованы в разных ритуальных и магических действиях, когда быть просто «другим» явно недостаточно. Опираясь на восточнославянский материал, можно сказать, что в обрядовой практике славян мы в особо значимых ситуациях встретим именно еврея, а не цыгана (естественно, нужно рассматривать те локальные традиции, где реально присутствуют оба этноса, поэтому ограничимся свидетельствами из Полесья, Подлясья и Карпат. При этом для наших предварительных выводов значимой оказывается принадлежность большинства зафиксированных свидетельств к православной традиции).

Итак, «чужих» традиция привлекает и использует, к «другим» же относится более индифферентно, при этом признак «другой» становится почти нейтральным определителем. «Чужой» же — это элемент маркированный, в целом ряде случаев действенный и значимый в рамках системы, которую носитель традиции воспринимает «своею».

В каких же ситуациях оказывается невозможным обойтись без «чужого», чтобы «своя» система функционировала отлаженно и бесперебойно?

Во-первых, это «обряды перехода» (например, свадьба или календарные обряды типа «полазника»). По свидетельствам православных информантов из Подлясья, когда сваты договаривались о свадьбе, хорошо было одолжить какой-либо предмет у евреев и взять его с собой на сговор — это обеспечивало успех предприятия (белосток. [Са́ла 1992, 129]). Во время свадебного обряда невесте хорошо было иметь при себе (спрятать на теле) какую-нибудь вещь, одолженную у еврейки, — это обеспечивало счастливый и «плодородный» брак (белосток. [Са́ла 1992, 129]).

Многочисленные карпатские свидетельства о евреях-«полазниках» и об оценке «своих» и «чужих» в этой роли приводит П. Г. Богатырев: «У украинцев (*русин, русский*) на Рождество и на Пасху нельзя приходить к соседям, потому что считается, что в эти дни чужой, за исключением еврея, приносит в дом несчастье. „По очень старому обычаю, чужой не должен входить в ваш дом на Рождество и на Пасху.

Хозяйство пойдет плохо (*хібт і газдітві*), если придет чужой *руський*. Но приход еврея приносит счастье“ (Прислоп)» [Богатырев 1971, 220]; «На Рождество приходит еврей и говорит: „Дай Боже!“ Ему дают стакан водки и больше ничего, потому что евреи не едят тrefного (то есть приготовленного не по их религиозным убеждениям). Но с собой ему дают меру пшеницы, или бобов, или гороха, или еще чего-нибудь. Евреи ходят только к тем, кто их пригласил накануне» [Богатырев 1971, 220–221]. Аналогичное отношение к «чужому» — доброму «полазнику» наблюдалось и в Галиции [Богатырев 1971, 221, прим. 11].

В Полесье был зафиксирован своеобразный вариант «полазника», приуроченный к родинам. Если первым гостем, пришедшим навестить ребенка, оказывался еврей, это сулило счастливую судьбу новорожденному: «Кались казали, як ўродіця дитя, а еврэй приде, то шасливэ будэ» (Ровбицк Пружанского Брестской, ПА 1990, зап. С. П. Бушкевич).

Во-вторых, это кризисные ситуации (засуха, эпидемия, мор), когда практиковались магические ритуалы с намеренным или невольным участием «чужих», роль которых была подобна неким «катализаторам». Во время засухи жители Полесья бросали в колодцы горшки, украденные у соседей-евреев, или обливали еврея водой: «У жыдоў гладышку крали, дно прабивали, у калодязь кидали, ак дажджу не було» (Великий Бор Хойникского Гомельской, ПА 1975, зап. Т. М. Судник); «Коб дож пашоў, главно — жыда абліць» (Барбаров Мозырского Гомельской, ПА 1983, зап. О. В. Белова).

По сообщениям из Могилевской губ., в 1889 г. во время эпидемии оспы еврейские женщины участвовали в обряде опахивания села вместе с белорусскими крестьянками (Архив Ин-та этнологии и антропологии, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27).

В случаях тяжелой болезни, пьянства, женского бесплодия жители украинского и белорусского Полесья, Подлясья, Подолии, Волыни обращались к раввину с просьбой «вымолить» выздоровление; на Волыни практиковалось омовение в источниках «святого жида» (где по преданию купался Баал-Шем-Тов — основатель хасидизма) и поклонение могилам еврейских цадииков (праведников) (см. [Сага 1992; Дымшиц 1997]). По нашим экспедиционным наблюдениям 2001 г., место захоронения Баал-Шем-Това в Меджибоже постепенно превращается в «культовый объект» для представителей различных конфессий, посещаемый не только паломниками-хасидами и экскурсантами (и те и другие оставляют у гробницы записочки с просьбами к «святому»), но и служителями культа (незадолго до нашего приезда в Мед-

жибоже на кладбище побывала группа католических священников, проводших там богослужение).

В-третьих, это магические практики, направленные на защиту людей, находящихся в «переходном» состоянии (роженицы, новорожденного). Как говорили в полесском селе Стодоличи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое надо держать при себе: «Около Днепра появилась икона на вершине березы. Никому письмо не давалось, только одному молодому еврейчику. Он всё переписал. Кто письму верил, тому отпускались все грехи. Женщина рожать будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» (1974, зап. Р. А. Агеева). Отметим, что у поляков, например, большой популярностью пользовались заговорные тексты, воспроизводившие знаки древнееврейского письма [Сага 1992, 110–111].

Рассмотренные фольклорные свидетельства дают нам пример своеобразной «признаковой диглоссии», которая, подобно диглоссии «лингвистической», являет собой дополнительное распределение признаков по разным сферам. В нашем случае в области «книжной» (или условно — «церковной») культуры остается знание о «чужих», «проклятых», «наказанных», гонимых до Страшного суда евреях, распявших Христа и навсегда отторгнутых от прочего человеческого рода. Эти представления фиксируются в народных легендах на новозаветные сюжеты, благодатной почвой для которых служила церковная проповедь и апокрифические сказания. В области повседневности оказывается комплекс представлений о «своих чужих», которые всегда «под рукой» и способны оказать содействие и в быту, и в магии более, чем «другие» (например, этнически «чужие», но конфессионально «свои» цыгане).

Предварительное впечатление от имеющегося сейчас в работе фольклорно-этнографического материала складывается следующее: подобное дополнительное распределение характерно больше для восточнославянской (православной) традиции. В западнославянской (католической) традиции (мы располагаем в основном польским и словацким материалом) бытовое приближение к себе «чужих» выражено слабее. Возможно, сыграли роль более «городской» тип культуры (еврейское население Центральной Европы в основном компактно и обособленно сосредоточивалось в городах) и направленное влияние церковной пропаганды (документы о «сатанинских» иудейских культах и свидетельства «кровавого навета» активно фигурировали в ли-

тературе и проповедях с XIII в., что не могло не повлиять на формирование отчетливо негативного стереотипа и как следствие — повышало степень клишированности фольклорного образа).

Сравнение данных относительно «чужих» и «других» из разных регионов славянского мира может показать локальные различия в их стереотипных образах, обусловленные конкретно-историческими причинами и механизмом общей мифологизации инородца/иноверца в традиционной культуре.

Принятые сокращения

- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 167–296.
- Булашев 1992 — *Булашев Г. О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992.
- Гнатюк 1897 — *Гнатюк В.* Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новелі // Етнографічний збірник. Львів, 1897. Т. 3.
- Гнатюк 1902 — *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди. Т. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
- Градева 2001 — *Градева Р.* Турците в българската книжнина, XV–XVIII век // Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). София, 2001. С. 112–134.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Дымшиц 1997 — *Дымшиц В. А.* Памятники старины в еврейском фольклоре // 100 еврейских местечек Украины. СПб., 1994. Вып. 1. Подолия. С. 71–76.
- Левченко 1928 — Казки та оповідання з Поділля / В записках 1850–1860-х рр. Вип. 1–2. Упоряд. Микола Левченко. Київ, 1928.
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Номис 1864 — *Номис М.* Українські приказки, прислів'я и таке инше. СПб., 1864.
- Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1–139.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* Народний календар у Зелениці Надвірнянського пов. (на Гуцульщині) // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.

- СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2 (Д–К). М., 1999.
- Сержпутоўскі 1930 — *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны белару-саў-паляшучоў. Менск, 1930.
- Тодорова 1994 — *Тодорова О.* Образът на «нечестивия» евреин в българската книжнина от XVIII — началото XIX век и във фолклора // Български фолклор. 1994. Кн. 3. С. 10–22.
- Тодорова 2001 — *Тодорова О.* Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението // Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). София, 2001. С. 88–111.
- Франко 1898 — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Шейн 1890 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.
- Cała 1992 — *Cała А.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.
- Federowski 1897 — *Federowski М.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
- Krekovičova 1995 — *Krekovičová E.* Židovstvo očami iných. Reflexia Žida v slovenskom folklóre // Traditiones 24. Ljubljana, 1995. S. 221–235.
- Krekovičova 1999 — *Krekovičová E.* Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999.

Р. Попов

«Безумные» (*лудите*) недели в календарном цикле болгар

Традиционные представления о цикличности времени — космического, астрономического, календарного, сезонного, хозяйственного и пр. — предопределяют наличие своеобразных переходных периодов, выполняющих функцию мифологической и практической границы между двумя смежными циклами. В большинстве случаев эти переходные отрезки времени наделяются отрицательной символикой, они воспринимаются как опасные, нечистые и неправильные, поскольку характеризуются нарушением равновесия между силами космоса и хаоса, между небом и землей, а также изменением нормального биологического и социального ритма жизни. В статье я попытаюсь проанализировать типичные для народного календаря болгар пограничные недельные периоды с учетом присущей им символики и обрядности.

Почти на всей территории северной Болгарии распространено поверье, что в рамках календарного года есть три «безумные» (*лудите*) недели, которые отличаются от остального времени своеобразной мифологией, обрядностью, особыми стереотипами поведения, выражающимися преимущественно в запретах на выполнение работ, употребление некоторых видов пищи и социальное общение. Эта триада как символ исключительной завершенности и гармонии во многих областях страны включает в себя следующие отрезки времени: Нечистая (скоромная), Годорова и Русальная (*Мръсната*, *Тодорова* и *Русалска*) недели. По народному выражению, «эти три недели — сестры», причем вторая сестра — самая старая и злая. Встречаются региональные и локальные варианты «сестринского родства», когда в роли одной из «родственниц» оказываются Средопостная (*Средопостната*), Великая (*Великата*) или Пустая (*Празната*) недели. Теперь я перейду к подробному описанию этих «недобрых»

недель и постараюсь на типологическом уровне определить их мифологическую основу.

1. Нечистая, скоромная (*Мръсната*) неделя. Пограничный период между старым и новым астрономическим годом, который в древних языческих представлениях связывается с рождением нового солнца, а в христианской религии — с рождением сына Божия, охватывает две недели. Локальные традиции относят начало святок ко дню св. Игната (20.12) или Рождества Христова (25.12), а конец — ко дню св. Василия (*Сурва*, 1.1) или Крещению (*Водици*, 6.1). У болгарских католиков этот период занимает дни от св. Люции (13.12) до св. Фомы (21.12). Период с Игнатова дня до Рождества известен преимущественно как «дни мучений» (*Мъчениците*; от *мъча се* «мучиться», *мъки* «мучения») или как «поганые родильные дни» (*Леуско Погано*; от *лехуса* — «роженица»). Именно со дня св. Игната, по христианской мифологии, начинаются родильные мучения Богородицы. Это представление лучше всего отражено в колядках: «Замъчи се Божа майка / От Игнажден до Коледа / да си роди Млада Бога...» (Начала мучаться Божия мать с Игнатова дня до Рождества, чтобы родить молодого Бога...). Эту неделю особенно строго соблюдают беременные женщины и те, кто недавно вышел замуж. Им запрещается выполнять все виды домашней работы, чтобы роды были легкими и чтобы ребенок родился здоровым¹.

Неделя пограничья между старым и новым годом в северной Болгарии известна под следующими названиями: *Мръсна неделя*, *Мръсните денове*, *Мръсниците*, так как после Рождества снимаются запреты, связанные с постом, — уже можно есть скоромное (*мръсно*). В южной Болгарии эту неделю именуют *Поганото*, *Поганите дене*, *Буганците*, *Буганата неделя*, в соответствии с поверьями о том, что ночью бродят злые демоны — *поганци*, *буганци*. В западных районах Болгарии и в Македонии встречаются термины *Некръстени дни*, *Глухи дене* (Кюстендилско), *Караконджови вечери* (Разложко), а также *Дяволски дена* (Странджа и Пирин), *Криви дене* (Ямболско), *Вампирясани дни* (Карловско), *Вампирско Погано* (Странджа), *Връкулачеви дене* (Тетевенско). Болгары полагают, что в этот переходный период времени года появляются «календарные, или сезонные демоны» (по определению Л. Н. Виноградовой [Виноградова 1999]). Это караконджолы (*поганци*, *вънкашници*), которые выходят из земли (из пещер, рек и колодцев, с кладбищ)

¹ На этой неделе женщины кладут поленья в очаг узкой частью вперед, чтобы дети рождались легко, вперед головой, а не ногами.

и бродят по ночам после захода солнца до пения первых петухов. Караконджолы — страшные чудовища, злые, косматые и рогатые; на спине они носят гребень для чесания шерсти. Эти демоны напоминают кентавров (мифических полуконей-полулюдей) или циклопов (одноглазых и одноногих великанов). Они нападают на припозднившихся путников, залезают им на плечи, бьют их конскими копытами и втыкают им в тело железные шипы. По ночам они собираются возле мельниц и там поджидают своих жертв. Караконджолы обходят и нечистые места, где была пролита кровь рождественских жертвенных свиней. Чтобы уберечься от них, хозяева ночью не покидают домов, носят с собой дольки чеснока, от запаха которого дьяволы убегают, в двери и окна втыкают ветки колючего боярышника, рисуют на воротах детем кресты, посыпают вокруг загонов для овец и в саду просо, зерна пшеницы или семена мака, «поскольку, пока дьяволы сосчитают зерна, запоют первые петухи». В западной Болгарии эти превентивные меры направлены против ведьм и колдуний, которые «крадут» жито и молоко именно в святочные вечера. Христианские культовые реалии — крест, икона, ладан, освященная вода, а также молитва играют роль апотропеев. Спорадически встречается воззрение, что во время святок и на Тодоровой неделе, «когда дьяволы ходят по земле, нужно громко петь песни» (Луковитско).

Караконджолы (а вместе с ними и другие демоны — *вампири*, *вэрколаци*, *самодиви* и *таласьми*, которые в начале XX в., когда традиционная культура как особая система мировоззрения начинает переосмысляться и отмирать, объединяются в большую группу — *дьяволы*) до Крещения (Богоявления) действуют на воле — на земле среди людей. Поскольку в этот праздник мировые воды освящаются вместе с молодым христианским Богом, дьяволы скрываются в своем подземном царстве, чтобы вновь появиться через год. Торжественная литургия Богоявления, бросание в воду креста, обход села священником, окропление домов освященной водой — все эти действия воспринимаются как обязательная составляющая обрядового комплекса для ритуального изгнания нечистой силы из освоенного домашнего и сельского пространства.

Вторая основная характеристика святочной недели — это запреты на все виды женской деятельности, связанной с обработкой шерсти. Женщинам нельзя чесать шерсть, прясть и ткать. Они также не шьют и не вяжут, не прикасаются к острым и режущим предметам — ножницам, ножам, спицам (крючкам). Мужчины не рубят дрова для очага

(их заготавливают заранее). Если нарушить запреты, караконджолы навредят тому, кто работает, а демоны болезней (чума, оспа, холера, лихорадка) уничтожат домочадцев и скот. В южноболгарских областях, где святочная неделя часто совпадает с одним из нескольких в году волчьих праздников, система запретов на мужскую и женскую работу служит превентивной магической практикой по охране чабанов и овец от нападения волков. В Страндже этот период известен как *Вльчко Погано* и связывается с биологическим гоном (*бесуване*) зверей. Среди переселенцев из Беломорской Фракии существует строгий запрет на произнесение слова «волк». Всю неделю женщины собирают пепел (*поганска пепел*) из очага, не выбрасывают его во двор, чтобы «караконджолы и волки не лизали пепел, поскольку от этого они плодятся еще больше» [Гребенарова 1996, 316]. Во всех болгарских регионах пепел сохраняют до ранней весны, когда хозяева посыпают им сады и поля для плодородия (чтобы у пшеницы и кукурузы не развилась болезнь головня).

Третьей основной чертой, характеризующей рассматриваемый период, можно считать наличие определенных стереотипов поведения и межличностного общения. Здесь прежде всего нужно упомянуть табу на сексуальные контакты. Это правило распространяется на все супружеские пары по всей этнической территории болгар. Повсеместно бытует убеждение, что зачатый в святки ребенок будет несчастным: родится с недугом или не будет умным и богатым; если родится мальчик — станет пьяницей, девочка — гулящей женщиной. Самое страшное то, что «святочный младенец» будет обладать способностью видеть нечистую силу и общаться с ней, а также превращаться в демона как при жизни, так и после смерти. Последнее верование стоит в одном ряду с типичным для многих славянских и балканских народов представлением о магической метаморфозе человек-волк (собака). Болгарское поверье гласит, что люди, зачатые и рожденные на святки, становятся волколаками (*върколаци*). Каждый год на святочной неделе (а также и на Тодоровой неделе) они по ночам превращаются в волка или собаку (реже — в свинью, курицу, кошку). После смерти их души не обретают покоя и воплощаются в демонов — вампиров, караконджолов, таласымов или самодив. Аналогичное представление распространяется на умерших во время святочной недели. Возможно, это верование усиливается церковным запретом отпевать покойников от Рождества до Крещения (согласно христианскому мировоззрению, не отпетые духовными лицами покойники превращаются в вампиров).

Вера в возможность перевоплощения человека в животное, объединяющая зачатых, родившихся или умерших в святочную неделю людей, очень распространена. Об этом свидетельствуют многочисленные рассказы и мемораты. Жених превращается в волка или собаку и вечером нападает на свою невесту (вариант: толкает телегу, на которой она едет, в глубокую пропасть); мельник вытаскивает занозу из лапы собаки, которая, чтобы поблагодарить его, через некоторое время появляется перед ним в облике юноши, и пр. Именно поэтому традиция запрещает сексуальные контакты между супругами и предписывает своевременные предохранительные действия, направленные на родившихся или умерших в святки. В Луковитско ребенка, появившегося на свет на этой неделе, называют *мръскул*, в Страндже — *поганче*, а в Видинско — *каракоњак*. В подобных случаях нечетное число пожилых женщин (чаще всего вдов) шьют для новорожденного возле дымохода рубашку из конопли, которую надевают на младенца в течение 40 дней или каждый год на святки и на Тодоровой неделе [Кръстанова 1991; Попов 1999, 300]. В других регионах новорожденного трижды проносят над гребнем для чесания льна или совершают над ним ритуал «обжигания»: кладут запеленатого младенца под крышку от формы для выпекания хлеба и на ней сжигают пучок соломы. В Новозагорско ребенка заворачивают в мокрое полотенце и возле очага посыпают его угольками. Затем его купают, а пятки укалывают иглой или колючками черного боярышника, чтобы он не стал вампиром (*вепир*) и не пугал людей. Аналогичные действия производят и над покойниками. Родственники должны обязательно пронзить живот или пятки умершего иглами или колючками, чтобы его душа не превратилась в вампира.

И, наконец, четвертой особенностью святочной недели являются карнавальные шествия парней (*сурвакари*), которые разыгрывают в домах традиционные свадебные сцены (западная Болгария). В Македонии в это время по селам ходят группы юношей (*русалийски дружини*), которые «лечат» больных музыкой и танцами.

Христианские правила запрещают помолвки, свадьбы и отпевание во время святок (как и во время Великого поста, в которое входит Тодорова неделя). Нельзя также справлять поминки. Кроме того, отменяются толоки и посиделки, на которых молодые люди общаются и где происходит выбор брачных партнеров.

2. Тодорова неделя. Эта неделя начинается после масленицы и маркирует начало Великого поста и строгого трехдневного воздержания.

ния от пищи (*тримиоро, търпшка, тудуричене, ниядка*). Неделя известна также под следующими названиями: *Сухата, Глухата, Лудата* и *Черната*. Повсеместно эти дни считаются одним из самых опасных и страшных временных отрезков в календарном году, о чем свидетельствуют многочисленные народные хронимы для каждого дня этой недели, которые носят явный пейоративный характер². Понедельник называется «Чистым» (*Чисти*), поскольку в этот день убираются в доме, а всю посуду обливают горячей водой, чтобы на ней не осталось ни капли жира. Вместе с тем этот понедельник известен как «собачий» или «бешеный» (*песи, песьчив, бесен, кучи*) (Пловдивско), что отражает обрядность этого дня – ритуальное «подвешивание» собак от бешенства (ср. хроним *виси-кучи*, букв. 'подвешивай, привязывай собаку'), или *мръсен, разметен* («грязный», «разбросанный»). Часть фракийского населения почитает Чистый понедельник как мышиный (*миши*) праздник. Женщины символически белят известкой порог и очаг, чтобы замазать мышам глаза и челюсти. В южноболгарских районах в этот день каждая хозяйка выпекает обрядовый хлеб в форме змеи – *змиорка, гущерица*, который дают членам семьи и скоту, чтобы летом ядовитые змеи никого не ужалили. В северо-западной Болгарии Чистый понедельник (*Вранинден*, 'день вороны') посвящен воронам, галкам и воробьям. Рано утром женщины варят пшеницу и рассыпают вареные зерна во дворе и в саду, чтобы птицы летом не клевали посевы на полях и виноград. В некоторых горных регионах южной Болгарии (Сакар и Восточные Родопы) первый день Великого поста называется *Похлупен понедельник*, поскольку, согласно местным поверьям, именно в это время Господь Бог закрывает (*похлупва*) души умерших, которые до этого на неделю были отпущены на свободу. В этот понедельник, как и в течение всей недели, не отправляются в дорогу, не заключают договоров, не торгуют, поскольку любое начинание обречено на неудачу. С этого дня, именуемого в восточной Болгарии *Куковден*, начинаются традиционные весенние карнавалы шествия ряженых (мужчин и холостых парней) и продолжаются целую неделю.

Вторник известен как *чер, усофски, сух, глух* («черный», «приносящий болезнь *усоф*», «сухой», «глухой»). Он считается одним из самых опасных в году. Его празднуют «в честь болезни животных»

² В некоторых местностях северо-западной Болгарии неделя между мясным и сырным заговеньем, т. е. сама масленица, именуется *Кьсата неделя* («Короткая неделя»).

(*усоф* или *устрел*): в селах северо-западной Болгарии мужчины прогоняют скот через своеобразный туннель, в котором горит огонь. В этот день также запрещается работать, чтобы молнии не попадали летом в людей, скот и дома. В Провадийско верят, что родившийся во вторник ребенок рано останется сиротой. Среда известна как *луда*, *крива*, *куца* или *черна* («безумная», «кривая», «хромая» или «черная»); женщины не работают, «чтобы не сойти с ума, не оглохнуть и не овдоветь». В четверг — *въртоглав*, *щуроглав*, *църлив*, *пърлив* («вертялый», «дурной», «полый», «палящий») или *Зимен Вартоломен*, *Вартолома* — не работают, чтобы домашний скот не болел вертячкой. Пятница этой недели — *чер*, *луд*, *крив*, *куц*, *шамотен петък* («черная», «безумная», «кривая», «хромая», «вертялая») — относится к 12 самым плохим пятницам года. В этот день запрещается работать, чтобы не сойти с ума, чтобы не болела и не кружилась голова, чтобы уберечься от грома. Суббота — это Тодоров день (*Тудурица*, *Тудърица*, *Сухото* и *Глухото Тодорче*, *Църлив Тодор*, *Крастава събота* или *Конски Великден*) [Гребенарова 1989], он посвящен лошадям, а также молодым женщинам, которые в текущем году вышли замуж.

Тодорова неделя связана в представлениях и верованиях болгар с вредоносным демоническим ночным всадником. Это сам святой Тодор, который выезжает на своем белом коне с кладбища или из вод (реки, колодца) и объезжает по ночам сельские дороги. В Белослатинско верят, что св. Тодор «выходит на коне и во время святок». А согласно поверьям северо-западной Болгарии, этот святой представляет собой покойника-вампира (*овампирчен*, *вкаракончен*) или таласыма. Он приходит из мира мертвых как раз на границе между зимой и весной/летом, а может быть, и на границе между старым и новым годом, который до введения юлианского календаря начинался с марта. Святой-демон забивает в землю горячую головню (раскаленный железный кол) или стучит по ней зеленой веткой и таким образом ее согревает (оплодотворяет). Вечером он бродит по дорогам и бьет своим посохом (или его волшебный конь бьет копытом) тех, кто до захода солнца не спрятался по домам или не соблюдает запретов на выполнение домашней и полевой работы на этой неделе. Святой заглядывает через дымоход и смотрит, кто заснул, чтобы забрать у спящего душу. Перед согрешившими хозяйками он предстает в своей женской ипостаси — в виде старухи или святой Тудурички. Влахи, населяющие районы вдоль берегов Дуная, верят, что в эти дни (*Тодоровото*) ночью по улицам ездит *каракончо* — человек на коне. Повсеместно распро-

странено убеждение, что изгнание св. Тодора (старухи Тудурички) из села происходит в Тодоров день, чему способствуют конные состязания. Поэтому в северо-восточной Болгарии эти соревнования (*кушия*, *домле*) нередко начинаются возле кладбища, куда отправляется демон-святой в конце своей «безумной» недели. Обращает на себя внимание тот факт, что болгарские представления о ночном наезднике на белом коне очень близки восточносербским поверьям о *тодорцах* и влашским рассказам о *сенточерах*.

Демоническая характеристика Тодоровой недели проявляется и в запрете сажать кур на яйца, поскольку считается, что могут вылупиться вредоносные цыплята (*тодорчета*, *каракончовци*). Если они пролетят над человеком, он заболит или после смерти превратится в вампира. Все снесенные на этой неделе яйца собирают и хранят до Пасхи, чтобы окрасить в красный цвет. Sporadически отмечен запрет посещать гадалок и колдуний, так как, если предсказание плохое, оно обязательно сбудется.

Тодорова неделя регламентирует все виды домашней и полевой работы. Нельзя прясть и ткать, вязать и шить, замачивать в горячей воде паклю и шерсть. Домашних животных не запрягают, не разрешается и пахать. По утрам хозяева не должны мыть глаза — в противном случае летом во время жатвы в глаза будут залетать мошки или колосья будут колоть глаза. В Родопах мужчины не прикасаются к топорам и другим инструментам, иначе нивы окажутся зараженными головней или на них нападут грызуны. Разрешается лишь сажать цветы и некоторые овощи, например лук и чеснок («Они пойдут в буйный рост, потому что их сажают в буйные дни»)³. Нарушивших запреты наказывает св. Тодор или «старуха Тудуричка», которая, согласно различным вариантам поверья, является женской ипостасью, сестрой, супругой или матерью святого. В Плевенско работающим на этой неделе женщинам говорят, что к ним наведается мать Тодора (*Тодоровата майка*), которая «погубит их детей или сожжет их дома». Иногда у работающих на теле появляются огромные синяки или раны, которые плохо заживают. Их воспринимают как знаки, которые оставляют удары копыт коня св. Тодора. А в Страндже Глухой Тодор (*Глухото Тодорче*) насылает на провинившихся глухоту. Вообще широко рас-

³ В Хасковско запрещается сажать лук и чеснок, потому что человек может сойти с ума. В районе Горной Оряховицы по этой же причине запрещается употреблять лук в пищу на Тодоровой неделе.

пространено суеверие, что тот, кто заболел на Тодоровой неделе, наказан за свои грехи демоном-святым и вылечится ему вряд ли удастся, скорее всего он умрет в течение года. Такие же последствия ожидают тех женщин, кто стирает и развешивает белье в эти дни. Нарушение запретов на стирку и мытье чревата для женщин вдовством, а также громом и градом в летние месяцы. Последствиями неправильного поведения в эти дни могут быть различные заболевания людей и скота, безумие.

Сексуальное табу также является отличительной чертой этого периода. Повсеместно распространено представление, что если на Тодоровой неделе будет зачат или родится ребенок, он будет несчастным, «будет видеть злые силы» или превратится в нечистую силу (*върколак* или *кара-кон*, *караконджол*). В образе волка или собаки он будет бродить ночью на Тодоровой неделе или в святки и вредить людям («пить их кровь»). Чтобы уберечься от такой судьбы, для новорожденного шьют у дымохода обыденную рубашку, которую он должен носить в течение 40 дней. Аналогичны и поверья относительно умерших в этот период — их души превращаются в вампиров или таласымов. Верят, что на этой неделе умирают грешники и особенно те, кто не соблюдал строгий трехдневный пост. В Страндже таких покойников хоронят на свалке, поскольку, согласно местному верованию, Сухой Тодор (*Сухо Тодорче*) умер от голода во время поста. По сообщению К. Шапкарева, в Охридско умерших от голода во время поста хоронят в помойной яме, подобно самоубийцам [Шапкарев 1968, 564]. В остальных районах умершим на Тодоровой неделе близкие обязательно прокалывают пупок или пятку большим железным крючком или иглой.

С началом Великого поста церковь устанавливает конец зимнему периоду помолвок и свадеб. По традиции запрет действует до Пасхи. В этот период не танцуют хоро. На Тодоровой неделе старые девы и холостяки выставляются на всеобщее посмешище — в спину им бросают горшки и мешки, наполненные пеплом; на ворота вешают ослиные хвосты, а перед домами зажигают костры из колючек. В сам Тодоров день в Великотырновском и Горнооряховском районах молодежь разыгрывает карнавальную свадьбу (*мъжка ялова сватба*) [Попов 1998]. В этот период не отпевают покойников и не справляют поминки. Среди горного населения средней и восточной Старой Планины существует строгий запрет раздавать кутью в память об умершем на этой неделе человеку («През Тудурица не се вари жито за Бог да прости»). Жито относят в церковь в сыром виде и лишь после того, как пройдет

опасный период, его варят и раздают в память об умершем [Гъбюв 1900, 21; Попов 1991, 95]. Очевидное в данном случае противопоставление сырое–вареное еще раз доказывает, что период Тодоровой недели отличается отклонением от нормы, хаотичностью и «безумием». А связь этой недели с потусторонним миром предков просматривается в неканоническом праздновании Тодоровых поминок (*Тудуровска душица*) в пятницу перед Тодоровым днем [Василева 1974, 323].

3. Русальная (*русалска*) неделя. Неделя начинается со дня св. Духа — понедельника после Троицы (Пятидесятницы) и обычно отмечает переход к летним жарким дням. В северной Болгарии она называется чаще всего *Русаля* или *Самодивска неделя*, а на юге известны следующие локальные термины: *Русалица*, *Русална*, *Лусарска неделя*. При этом первый день недели иногда именуется *Русалин* [Вакарелски 1935, 440; Стаменова 1986, 274]. В целом для всей этнической территории Болгарии характерно убеждение, что самыми опасными днями недели являются среда и пятница, к названиям которых добавляют эпитеты «черные» (*черни*), «безумные» (*луди*), «кривые» (*криви*), а реже — «сладкие», «благие» (*благн*). Вторник и четверг обозначаются как «головокружительные», «вертлявые» (*въртоглави*) или «дурные» (*шури*).

В своих представлениях болгары связывают Русальную неделю с появлением женских демонических персонажей, известных под именами *русалийки*, *русалии*, *русале*, *русарци*, *русанки*, при этом в южных областях их часто отождествляют с самодивами или юдами, что, видимо, вторично. Необходимо подчеркнуть, что в своей роли «календарных» демонов *русалийки* отличаются от мифических самодив и юд по своему виду и функциям. Представления о двух типах женских персонажей контаминируются и покрывают друг друга, особенно в первые десятилетия XX в., когда начинается постепенный процесс исчезновения и отмирания традиционной культуры. Согласно имеющимся данным, *русалийки* «прилетают в виде желтых бабочек с противоположного берега Дуная и остаются с людьми до конца Русальной недели». Даже в более ранних архивных и литературных источниках сведения об их происхождении весьма фрагментарны, но все же они позволяют предположить, что их генезис связан с представлениями об инкарнации душ мертвых (душа — бабочка, птичка или муха [Беновска-Събокова 1991]). В южной Болгарии представления о *русалийках* заменяются рассказами о самодивах (ср., например, мотив самодивской свадьбы [Стаменова 1986, 274]). Особенно важно то, что эти демонические существа обладают двойственной природой — вредят лю-

ням, наказывают их болезнями и бедами, но одновременно способны им и помочь — вылечить их и увеличить урожай, покропив посевы «живой водой». Широко распространено убеждение, что *русалийки* появляются в этот отрезок времени, чтобы обмолотить верхушки лекарственной травы ясенец (*росен*, другие ее названия — *русалийче*, *русалче*, *русанче*, *роксан*), цветущей как раз в эти дни. Параллельно с этим бытует иное верование, согласно которому цветы благоуханной травы собирают души умерших. Здесь необходимо добавить, что поверья, относящиеся к Русальной неделе, сопряжены с верой в потусторонний мир мертвых и предков. В соответствии с традиционными представлениями болгар Господь Бог отпускает души умерших в Великий четверг или на Пасху и забирает их вновь на небо в праздник Вознесения, на Троицу или в день св. Духа. Перед началом Русальной недели справляются одни из самых важных годовых поминок — Спасовские, Русальные или Черешневые (из-за ритуальной раздачи черешни в честь умерших). Нередко считается, что, возвращаясь на землю, души умерших жужжат, подобно пчелам или мухам, именно вокруг цветущих черешен и клубники [Беновска-Събокова 1996]. В северо-западной Болгарии и восточной Сербии по течению реки Тимок пятница Русальной недели называется *Света Петка Русална* или *Русалница* [Срејовић 1929, 46; 1933, 62]. До этого дня женщинам, у которых умирали дети, нельзя есть черешню, иначе их дети на том свете останутся голодными, поэтому первые созревшие ягоды черешни нужно раздать (родственникам, соседям). Как и на Годоровой неделе, в пятницу на Русальной неделе в северо-восточной Болгарии часто женщины устраивают неканонизированные поминки — *Русалска задушница*. Очевидно, что оба случая демонстрируют пренебрежительное отношение к субботе (*мъртвешки*, *мъртъвски ден*) как к обязательному традиционному дню поминовения. Приурочение стольких поверий о покойниках к Русальной неделе недвусмысленно указывает на возможную связь происхождения русалок с «тем светом» — местом обитания мертвых и предков. Подобная связь не столь очевидна для самодив и юд.

В районе г. Провадия зафиксировано еще одно интересное поверье. Там считают, что на Русальной неделе по земле бродит чума (персонафицированный образ болезни). Она в это время купается в реках, чтобы не заболеть, женщины не должны стирать и мыться [Годорова 1990, 219].

На повседневно-бытовом уровне период Русальной недели требует полного воздержания от всех домашних и полевых работ — особенно это относится к среде и пятнице. Часто информаторы сообщают, что в

другие дни можно вскапывать виноградник или поле, но ни в коем случае нельзя делать это в одиночку, нужно, чтобы было несколько человек. Находясь на поле, нельзя садиться отдыхать на землю и под деревья. Запрещается спать, особенно до полудня. Все виды домашних работ — прядение, ткачество⁴, вязание, шитье, мытье, купанье, стирка, побелка стен дома абсолютно запрещены в течение всей недели. Чабанам не разрешается стричь овец. Если человек нарушит запрет на работу, *русалийки* его накажут — ударят, затопчут; он заболит болезнью, которая называется *русалска* или *самодивска*. Представления об этом заболевании весьма расплывчаты — оно может выражаться в частичном параличе конечностей, слепоте, глухоте, высыпаниях на коже и появлении лишая и струпьев (*кели, руса*), неврозе и др. Больной, чтобы вылечиться, должен переночевать на лесной поляне у источников, где растет ясенец. Необходимо также ритуальное вмешательство мужских русальных дружин (*русалийски, калушарски*), которые обходят село и «лечат» больных музыкой и танцами.

Наряду с заболеваниями, несоблюдение запретов на работу в течение Русальной недели приносит и летние природные бедствия — гром и молнии, град и проливные дожди. Поэтому в некоторых магических заклинаниях, направленных против градоносных туч, говорится: «Тудуришка сряда, Русалски петък, разреши руса коса, разпилей се тъмен облак в пуста гора Тилилейска!» (Тодорова среда, Русальная пятница, расчеши русые волосы, прогони черную тучу в пустой лес Тилилейский!). В этом отношении обе недели-«сестры» обнаруживают функциональную и семантическую связь с небесными стихиями.

Чтобы уберечься от вредного воздействия демонов, именуемых *русалийки*, утром в понедельник все девушки и женщины собирают полынь, листья орешника, чеснок, крапиву, ромашку и ясенец. Сбранную зелень кладут под столы и кровати, вешают на окна и двери домов и загонов для скота. Всю неделю носят в одежде стебелек полыни или чеснок, сильный запах которых отпугивает демонов. Вечером после захода солнца никто не остается на улице. Если забывают убрать со двора белье, его вносят в дом и трижды трясут над огнем, лишь после этого им можно пользоваться. Зафиксирован также запрет на употребление травянистых растений — крапивы и щавеля. Некоторые архивные источники указывают на то, что в этот период нужно строго воз-

⁴ В Ловечском крае женщины завязывают «ноги» ткацкого станка, чтобы *русалии* его не трясли (*да не го друсат русалиите*).

держиваться от половых контактов. Запрет на сексуальные отношения между супругами особенно строго соблюдается в ночь на среду и пятницу. А родившиеся на Русальной неделе дети получают по традиции имена *Росен, Русанка, Росица, Руска*, чтобы в жизни у них все ладилося.

Изложенные в статье верования и обрядовые практики, характеризующие трех «безумных сестер» в календарном цикле болгар, позволяют сделать три закономерных вывода. Три недели — это своеобразные пограничные периоды во всем цикличном календарном времени. Этот факт целиком определяет богатство их мифологии и обрядности. Святки обеспечивают переход к новому астрономическому году, Тодоровы дни — переход от зимы к весне, а Русальная неделя — к настоящему лету. В эти периоды появляются календарно-сезонные демоны (караконджолы, демонический святой-всадник и *русалийки*), которые в другое время года никак себя не проявляют. Обрядность и комплекс запретов для трех недель однотипен: исключаются все виды домашней и полевой работы (нельзя прясть, ткать, шить, мыть, стирать); запрещаются сексуальные контакты и в известном смысле определенный тип социального общения (посиделки и толоки, помолвки и свадьбы, крестины детей, отпевание и поминовение мертвых за исключением двух неканонических поминовений — Тодорова и Русального); соблюдается определенная кулинарная регламентация — употребление мяса и чеснока на святки; пост и запреты на употребление в пищу лука на Тодоровой неделе; воздержание от приготовления блюд из крапивы на Русальной неделе или же обязательное употребление зелени (молодого чеснока, лука или крапивы) на Тодоровой и Русальной неделях [Вълчинова 1995]. Еще одна особенность объединяет эти три временных отрезка, связанных с представлениями о границе. Это танцы ряженных или русалий, в которых принимают участие мужчины и которые исполняются именно в это время — западноболгарские *джамалари* и *сурваскари* и македонские *русалии* на святки; все остальные карнавалы — на Тодоровой неделе, а северноболгарские *русалии* или *калушари* — на Русальной неделе. Ряд других черт является общим для трех недель. Так, обязательно используются апотропеи (чеснок или колючки боярышника на святки; полынь или ясенец на Русальной неделе). Кроме того, многие запреты на виды работ функционально связаны с обеспечением благоприятной погоды для летнего периода (Тодоровы и Русальные дни соблюдают от града,

грома и засухи⁵). Часть этих характеристик присуща и другим неделям в календарном цикле болгар.

В начале статьи я упомянул о том, что иногда состав «сестер» в триаде «безумных» недель варьируется. В основном речь идет о неделе, которая маркирует середину Великого поста, а также о неделях до и после Пасхи. Первая из них известна как *Разполовена*, *Кръстопоклонна*, *Кръстна* или *Средопостна* (*Средопостница*). Обычно в это время хозяйки пересчитывают яйца, которые собраны и оставлены для Пасхи. В воскресенье женщины носят герань в церковь и после того, как священник освятит ее, сажают это растение в саду, потому что оно «окрещено». Встречается и верование, что до обеда нельзя есть, потому что «в это время едят покойники». Не работают в доме и на полях, так как, согласно поверьям, в эти дни даже птицы не вьют гнезд. Особенно опасна среда этой недели, известная под именем *Руса сряда* или *Света Руса*. Это очень плохой, опасный день (*хаталия ден*), он празднуется от болезни *руса* (рожа или оспа). В этот день нельзя приниматься ни за какую работу, чтобы в доме никто не заболел. Интересно, что в различных районах праздник *Света Руса* отмечают в среду на Светлой неделе или в среду после Пятидесятницы, т. е. на одной из «безумных» недель. В Страндже кроме болезней почитают град и другие природные стихии. Согласно местным поверьям, «Русата сряда носи градушка в ръкава си» (Русальная среда носит у себя в рукаве град). В Македонии представления о святой Русе совпадают с представлениями о старухе Марте — наказанной пастушке коз, которая выгнала стадо ранней весной в горы и нарушила запрет на работу [Делиниколова 1960]. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с неканонизированной народной святой — демонической персонификацией среды и болезни *руса*, аналогичной другим женским персонажам, таким как старуха Годоричка и старуха Марта или христианские святые Неделя, Петка и даже Елена в ее роли распорядительницы градом. На Крестопоклонной неделе также запрещаются половые контакты и соблюдается строгий пост.

Предпасхальная неделя известна как Великая (*Великата*). Пятницу (*Разпетият петък*) строго соблюдают женщины, так как она относится к десяти самым опасным пятницам года, а в христианской традиции ассоциируется с распятием Иисуса Христа. Светлая неделя на-

⁵ В Тетевенско именно в Годоров день девушки и парни изготавливают ритуальную куклу *Гечо* (*Герман*), которую закапывают в лесу, чтобы летом шел дождь и чтобы посевы вызрели.

зывается у болгар чаще всего *Празна*, *Светла* или *Затворена* (*Затурна* = «закрытая»), поскольку характеризуется полным запретом на все работы в поле и в доме. Среда также называется «светлой», в районе Странджи к этому дню приурочен обряд *Мара Лишанка* (ритуальное выбрасывание куклы в реку, см.: [Гребенарова 1996, 336]). В этот день не работают, чтобы не заболеть и не пораниться. В четверг нельзя сеять, потому что ничего не вырастет (Хасковско). Пятница посвящена Параскеве Пятнице, это явление специфически болгарское. Верующие посещают церкви этой святой, часовни и источники. Ночь на пятницу больные проводят на полянах или в храмах, надеясь, что ровно в полночь им явится св. Петка в облике золотой утки (*патица*) или огненного кросна, чтобы даровать им исцеление. В Родопах на этой неделе не работают «от града». С этой же целью мужчины отправляются в четверг на нивы и закапывают там красное яйцо. В Страндже суббота этой недели называется «черной» (*черна*, *църна*) и считается самой опасной субботой в году. Родившийся в этот день человек не увидит добра в жизни, будет несчастлив. В Ловечском крае это *Развеяна* («развеянная») суббота, день, когда во второй раз красят яйца и относят их на кладбища в память об умерших.

Понедельник после Светлой (*Празна*) недели известен как *пуст* («пустой», Софийско) или *разметен* («разбросанный», Ловечский край, Добруджа). В Софийском крае мужчины не копают и не сажают рассаду, потому что ничего не вырастет. А в Добрудже девушки и юноши катают по полянам красные яйца, чтобы летом не выпал град. У капанцев девятый день после Пасхи известен как *Софинден*, *Сувинден*, *Сувия*. В этот день не запрягают скот, чтобы он не охромел [Василева 1985, 222]. Женщины не стирают и ничего не моют — «от кожных болезней, нарывов и ран», а также «от летней засухи». В очаг не ставят черных котлов, чтобы жито не заболело головней. Посещают могилы недавно умерших и в память о них раздают жито и хлебцы. Бессарабские болгары называют этот день *Мъртвио Великден* («Пасха мертвых») и посвящают его целиком поминовению. Священник служит молебен о дожде, а женщины и девушки исполняют обряды Герман и Пеперуда, направленные против засухи [Сорочяну 1995]. В некоторых местностях Ловечского края следующий день — это Сухой (*сух*) вторник, когда запрещается сеять что бы то ни было, поскольку ничего не взойдет.

Интересно также отметить, что кроме рассмотренных выше «безумных» недель в традиционном календаре болгар нетрудно заметить и другие идентичные по своей семантике и обрядности периоды. Их

продолжительность может быть больше или меньше семи дней, но все равно эти отрезки времени также отличаются «безумием». Почти на всей территории Болгарии промежутки между большими христианскими праздниками насыщены поверьями и комплексами ритуальных запретов. Это периоды между Юрьевым днем (23.4) и Пасхой, между Успением (15.8) и Рождеством Богородицы (8.9), между днем св. Петки (14.10), днем св. Димитрия (26.10) и днем архангела Михаила (8.11). В эти периоды повсеместно запрещается стирать, чесать шерсть, ткать, прясть, сновать, кроить и шить мужскую одежду. Богаты негативной магической символикой, своеобразной обрядностью и запретами циклы из трех, пяти и семи дней, посвященные вредным животным, — Волчьи, Мышиные, Заячьи и Кротиные дни. Они приурочены к различным календарным датам (обычно они празднуются в переходный период между осенью и зимой, около дня св. Петки и дня св. Димитрия, или на границе между зимой и весной — в день св. Трифона, в начале февраля). К этой категории можно отнести и праздники в честь различных болезней. Оспе (*баба Шарка*) посвящен трехдневный зимний комплекс, дни свв. Варвары, Саввы и Николая, а также триада св. Антон — св. Афанасий — св. Евтимий; заболеванию *мрата* — обрядовый комплекс *мратинци*, начинающийся со дня св. Мины. Однако это тема другого исследования.

Принятые сокращения

- Беновска-Събкова 1991 — *Беновска-Събкова М.* За русалките в българския фолклор // Български фолклор. 1991. № 1. С. 3–14.
- Беновска-Събкова 1996 — *Беновска-Събкова М.* Апокрифни молитви и народно вярване («Разпускане» на мъртвите души) // Българска етнология. 1996. № 3. С. 80–90.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935.
- Василева 1974 — *Василева М.* Календарни празници и обичаи // Добруджа. София, 1974.
- Василева 1985 — *Василева М.* Календарни празници и обичаи // Капанци. София, 1985.
- Виноградова 1999 — *Виноградова Л. Н.* Значење календарских периода за карактеризацију митолошких бића // Расковник. 1999. Број 95–98. С. 81–105.

- Вълчинова 1995 — *Вълчинова Г.* За копривата и чесън. Хранителни хипостази на Коледа и Великден // Българска етнология. 1995. № 4. С. 53–67.
- Гребенарова 1989 — *Гребенарова Сл.* Загвоздени–Тодоровден като преходен период в народния календар // Исторически преглед. 1989. № 1. С. 55–70.
- Гъбюв 1900 — *Гъбюв Сп.* Народен календар от Търново // СБНУ. 1900. Кн. 16–17. С. 19–24.
- Делиниколова 1960 — *Делиниколова Зд.* Обичаји сврзани со поедини празници и неделни дни во Радовиш // Гласник етнографског музеја. Скопје. 1960. № 1.
- Кръстанова 1991 — *Кръстанова Кр.* Обредното тъкане — една старинна практика у българите // Българска етнография. 1991. № 4. С. 46–57.
- Попов 1991 — *Попов Р.* Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.
- Попов 1998 — *Попов Р.* О једној варианти карневалске сватбе код Бугара // Кодове словенских култура. Београд, 1998. № 3. С. 103–110.
- Попов 1999 — *Попов Р.* Календарни празници и обичаи // Ловешки край. София, 1989.
- Сорочяну 1995 — *Сорочяну Е.* Календарная обрядность бессарабских болгар. Рукопись. Кишинев, 1995.
- Стаменова 1986 — *Стаменова Ж.* Календарни празници и обичаи // Пловдивски край. София, 1986.
- Срејовић 1929 — *Срејовић М.* Из народног живота на Тимоку // Гласник етнографског музеја. Београд, 1929. № 4. С. 42–45.
- Срејовић 1933 — *Срејовић М.* Обичаји и веровања на Тимоку // Гласник етнографског музеја. Београд, 1933. № 8. С. 59–71.
- Тодорова 1990 — *Тодорова Д.* Традиционни пролетни и летни празници и обичаи в Провадийския сѣрт // Известия на Народния музей. Варна, 1990. Т. 26. С. 208–221.
- Шапкарев 1968 — *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения. София, 1968.

Перевод с болгарского И. А. Седаковой

Е. Л. Березович

**Демонический топос
в призме
русской народной языковой традиции**

Наивное восприятие географического пространства как неоднородного, ценностно «размеченного» предполагает, среди прочего, выделение в структуре пространства зон, имеющих сакральный статус, связанных со сверхъестественным началом — с нечистой или крестной силой. Логика конструирования образа таких мест средствами различных культурных кодов составляет весьма интересный предмет этнолингвистического исследования. Разумеется, здесь срабатывает тот «фактор интереса» (интереса, хоть и ставшего тривиальным, но не исчерпавшего свой потенциал), который объединяет представления о местопребывании ирреальной силы с видением ее внешнего облика, атрибутов, действий и т. п.: любой ментальный образ носителей сверхъестественного начала, любая его грань отличается двойным субъективизмом, поскольку обычная субъективность отражения фрагмента действительности посредством какой-либо знаковой системы умножается здесь на особую субъективность самой «действительности», существующей только в человеческом сознании. Но все же локативная составляющая портретов привлекательна для анализа по-особому: географическое пространство **одно**, его приходится «**делить**» между представителями того и другого лагеря (и в нем же проживает человек!), в то время как образы действий, атрибутов и т. д. могут быть воссозданы в сознании в какой-то мере автономно.

Обозначенная проблематика требует фундаментального исследования; в настоящей статье предполагается затронуть лишь малую ее часть — охарактеризовать народные представления о демоническом

(прóклятом, нечистом) топосе ¹, месте обитания мифологических персонажей (далее — МП) в географическом пространстве по данным русской языковой традиции. Последняя понимается как языковой узус, существующий в диалектной среде и репрезентируемый фактами диалектной лексики и фразеологии (которая может быть расширена до паремиологии), а также ономастики (поскольку речь идет о локативных характеристиках, к анализу будут привлекаться только имена собственные с пространственным значением — топонимы).

Сначала следует охарактеризовать *специфику языкового материала*, который обнаруживает следующие варианты экспликации информации о демоническом топосе.

1. Наричательная лексика

1. Указание на место обитания мифологического персонажа содержится во **внутренней форме его наименования**. Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая считают, что «локативная характеристика МП является важнейшим идентифицирующим признаком, часто мотивирующим их названия-имена... Закрепленные за демоном места обитания (появления, контактов с человеком) — это такие локусы, где МП может в полной мере реализовать свою магическую силу» [Виноградова, Толстая 2000, 41].

Местом обитания МП может считаться «типовая» ландшафтная реалья — в этом случае наименование МП образовано от географического термина. Наиболее яркие, но и нечастые ситуации демонстрируют полное совпадение наименований объекта ландшафта и проживающего в нем демона: *лес* 'по суеверным представлениям — главный лесной дух; дещий, дьявол вообще' [СРНГ 16, 368], *лешак* 'участок старого, глухого леса' и 'леший' [СРНГ 17, 30], *ляд, ляда* 'низкое болотистое место, непригодное для пахоты', 'вырубленное и выжженное под пашню место в лесу' (и другие ландшафтные значения) и 'злой дух, бес, нечистый' [СРНГ 17, 259–262] (ср. также укр. *нетеча* 'стоячее болото' и 'черт' [Толстой 1995, 228]). Значительно чаще среди названий

¹ Нам приходится предпочесть этот термин более распространенному термину *локус*, поскольку последний более широк: локусом — применительно к рассматриваемой проблеме — можно назвать любое место обитания демона (в том числе в доме, во дворе, в амбаре и т. п.), а в данной статье будут анализироваться только те локативные характеристики, которые связаны с географическим пространством, с ландшафтными реальями.

демонов встречаются словообразовательные дериваты от географических терминов: *болотник*, *болотный* [СРНГ 3, 79], *боровой* [СРНГ 3, 107], *горный* [СРНГ 7, 49], *донный* [Власова, 139], *еланья* 'лесной дух' [СРНГ 8, 338] (ср. *елань* 'ровное открытое пространство', 'поляна в лесу' и др. [СРНГ 8, 336–337]), *камышанов* 'водяной' [СРНГ 13, 33], *лесик*, *лесной*, *лесной херувим*, *лесника*, *лесовиха* [СРНГ 16, 370–373], *луговик* [Власова, 230], *межевой* [Власова, 241], *моревой* 'фантастическое существо, живущее в море' [СРНГ 18, 261], *озерной* [СРНГ 23, 92], *омутник* [СРНГ 23, 206], *полевой* [СРНГ 29, 48] и др.

Помимо «типовых» реалий, местом обитания духа может быть единичная ландшафтная реалья — тогда наименование МП образовано от топонима. Ср. лексемы, зафиксированные в архангельских говорах: *патромиха* 'мифическое существо, проживающее в болоте Патрома', *чудница* 'мифическое существо, живущее в урочище Чудницы', *коленьга* 'мифическая хозяйка реки Коленьга' [ЛК ТЭ]. Случаи такого плана практически не выявлены и не каталогизированы: вследствие трудностей сбора этих фактов и их не очень определенного статуса (что это — имя собственное или нарицательное?) они практически не попадают в региональные диалектные словари. В то же время они очень интересны: перед нами классические *genii loci*, известные многим мировым мифологиям (ср. хотя бы сказочный образ Хозяйки Медной горы).

Наконец, возможны ситуации, когда в имени МП заложено не указание на ландшафтную реалью, а абстрактная, неопределенная пространственная характеристика. К примеру, такие наименования, как *вольный* 'черт' [ЛК ТЭ], *вольный* 'леший', *вольная*, *вольная старуха* 'лешачиха' [Власова, 110], могут быть интерпретированы в связи со словами *вольный* 'расположенный вне дома, жилья' [ЛК ТЭ], *вольный* 'свободный, пустой, ничем не занятый', *вольная работа* 'работа, осуществляемая в поле, вне дома' [АОС 5, 72], *вольный* 'находящийся вне чего-либо, внешний' / 'совершаемый или происходящий на открытом воздухе, вне помещения' [СРНГ 5, 87] и т. п.

2. Указание на МП (или что-либо с ним связанное) содержится во **внутренней форме слов или идиом с пространственным значением**. Данная группа слов на уровне мотивации обнаруживает картину, обратную той, что наблюдалась в предыдущем случае.

Во-первых, указание на МП может содержаться во внутренней форме географических терминов: *черторой* 'овраг, рытвина от воды' [Даль 4, 598], *чертовик* 'омут, яма в реке' [ЛК ТЭ], *чертова лестница* 'крутой подъем в гору, на перевал по крутым камням, валунам' [Мурзаев, 613],

чёртово городище 'скалистый гребень гор, издали похожий на развалины замка, куча надводных скал и камней в море' [Мурзаев, 614]; возможно, сюда же *лешатник* 'болото' [СПГ 1, 478] и т. п.

Во-вторых, необходимо выделить группу «демонической» нетерминологической идиоматики с пространственным значением. Такая идиоматика имеет, как правило, очень размытую и неопределенную семантику: 'далеко' — *к семи лешим* 'очень далеко' [СПГ 1, 478], *к черту* (*к чертям*) *на кулички*, *у черта на куличках* 'об очень отдаленных местах' [ССРЛЯ 17, 941; 5, 1821], *у жихоря* 'об очень отдаленном месте' [СРНГ9, 198] (ср. *жихарь* 'злой дух — черт, леший и т. п.' [ЛК ТЭ]); 'о неопределенно большом расстоянии' — *черт мерял, да веревка сорвалась* 'о неопределенном расстоянии' [ЛК ТЭ]; 'о неизвестном направлении' — *у лешего* 'неизвестно где' [АС 2, 108], *к лешему на вешалу* 'неизвестно куда' [СПГ 1, 478–479], *на левом плече леший унёс* 'о том, кто ушел неизвестно куда или долго задерживается где-либо' [СРГК 3, 104], *с черта у турка* 'неизвестно откуда' [СГСЗ, 515]; 'повсюду' — *у лесного* 'всюду; в разных местах' [СПГ 1, 474]. Иногда нетерминологическая «демоническая» идиоматика означает локус со сверхъестественными свойствами, ср.: *лешева тропка* 'место, где водит или происходят сверхъестественные события' [ЛК ТЭ].

Особо следует отметить группу негативных вербальных формул (проклятий), в семантике которых пространственная идея напрямую не выражена, но прочитывается из стремления говорящего вывести адресата за пределы «своей» зоны. Это стремление на уровне внутренней формы обнаруживается в упоминании какого-либо топоса — «адреса отсылки». О «демоничности» топоса, называемого в этих формулах, говорит их структурное сходство с теми проклятиями, в составе которых фигурирует обозначение МП, например: *болото с ними* 'пусть сгинут' [ШОС 2, 89] = *черт с ними*; ср. также: *пошел в бук* 'поди к дьяволу' (*бук* 'глубокое место под колесом мельницы, вырытое водой; яма в реке, в месте падения воды' и др. [СРНГ 3, 262]), *одерет ты горой* 'бранное выражение' [СРНГ 7, 18], *вертись в вир на дно* 'убирайся, ступай к черту, к лешему' (*вир* 'глубокое место в реке или озере; омут, водоворот, пучина' [СРНГ 4, 291]), *в омут те головой* 'чтоб тебе сгинуть, пропасть' [СРНГ 23, 206] и др. Таким образом, в подобных случаях демонические свойства топоса проявляются отраженно, поскольку в номинативном «кадре» нет демона — орудия (инструмента) проклятия. Место демона занимает топос — сфера его обитания. В наиболее очевидных случаях указание на «проклятый» топос совмещается с не-

посредственным упоминанием демона: *пойди к чертям на бутырки* (*бутырки* 'крестьянский двор, стоящий в стороне от села, деревни; хутор' [СРНГ 3, 317]).

3. Указание на МП содержится в семантике пространственных обозначений (в некоторых случаях эта идея подсказывается и внутренней формой, которая, однако, не содержит прямого упоминания МП). Ср.: *бук* 'омут, в котором, по суеверным представлениям, живет водяной' [СРНГ 3, 262], *омут* 'нечистое место, водит или топит' [СРНГ 23, 206], *домовище* 'опасный омут, притон водяного' [Даль 1, 467], *закретье* 'заколдованное место' (*Ходишь по закретьям, когда на худой след попадешь к чертям. Скотину ищут, рядом жодишь и не видишь*) [СРГК 2, 140] и т. п.

4. Указание на место локализации демона содержится в синтагматических связях обозначений МП в составе фразеологизмов или паремий с непространственным значением: *болото не без беса* 'езде найдутся плохие люди' [ПОС 2, 89]; *два черта в озере не живут* 'о неуживчивых людях' [СОГ 3, 46]; *як черт в лужу тропнул* 'когда кто скажет глупо и невпопад' [Добровольский, 988]; *смутил черт брак, а сам в буерак* [Симони 1, 141]; *правит, как черт болотом* [Даль 4, 597] и др.

II. Топонимическая лексика

Топонимы — это заведомо имена с пространственной семантикой, поэтому здесь интересующий нас материал формируется из тех наименований, во внутренней форме которых есть указание на демона или какие-либо демонические свойства номинируемой ландшафтной реалии. Этот материал должен быть в первую очередь микротопонимическим (ср. данные нарицательной лексики, где локусами МП нередко считаются обозначения микрообъектов — ямы или омота), а выборка — репрезентативной и произведенной фронтально, что позволило бы обнаружить закономерности функционирования названий объектов разных типов на достаточно обширной территории. Используемые в настоящей статье топонимические данные извлечены из картотек Топонимической экспедиции Уральского университета по территории Русского Севера — Архангельская и Вологодская области полностью, а также некоторые районы Костромской и Ярославской областей (в отдельных случаях приводятся полевые материалы по территории Среднего Урала и Кировской области). Для характеристики

материала следует привести перечень названий тех МП, которые отражены в топонимии Русского Севера, и примеры соответствующих топонимов: *бес* (г. *Бесова Гора* [Прим]²), *бука* (ур. *Букин Угол* — «заходило там, блудились, там видели фонарики — красные огоньки» [Некр, Федяево]), *дьявол* (пок. *Дьявоново* — «место все изрыто, в ямах» [В–Т, Сефтра]), *жихарь* (р. *Жихаревка* — «пугало, будто клад какой-то выкатывался» [Сок, Калитино]), *кикимора* (пок. *Кикимориха* — «кикиморы лесные бегали, старики-те пугали» [Бабуш, Чупино]), *леший, лешачиха* (пок. *Лешие* — «зимой леший водит» [Прим, Рихасово], ур. *Лешачиха* — «темной-темной лес, боятся бабы туда ходить» [Нюкс, Звегливец]), *нехороший*³ (овраг *Нехорошки* — «пугало там да водило, нехороший, бают, был» [Бабуш, Соколово]), *оборотень (обмен)* (пок. *Оборотницкая Поскотина (Омненово)* [Котл]), *русалка* (поле *Русалка* [Кир]), *сатана* (прк. *Сатана* — «быстро камень» [В–Т, Монастырь]), *скоморох*⁴ (оз. *Скоморошье* — «нечисто озеро, рыбы в нем нет» [Прим, Пушлахта]), *упырь* (луг *Упырь* [Уст]), *черт* (р. *Чертовица* — «там баба белая ходила, говорят, бросила как-то в мужика красной собакой» [Бабуш, Королиха], ур. *Чёртово Чащение* — «там пугало, водило. Говорили, Марья Гуляя кружева плетет» [Влгд, Карцево]), *шайтан* (порог *Шайтан* — «страшной порог, как шайтан» [Мез, Кимжа]). Помимо названий демонов, в составе топонимов могут быть отражены различные качественные характеристики нечистых локусов, а также обозначения реакций человека на контакт с такими местами, ср. названия, образованные от апеллятивов *блзнить, глухой, дикий, дурной, лихой, манить, неповадный, окаянный, поганный, проклятый, пугать, страшный, чудной, шальной* и др. (лес *Блзниха* — «блзнило там, черти с огоньками бегали, а то слышали, будто плачет кто» [Некр, Гумнищи], луг *Дикий Мыс* — «там всё люди блудятся, вот и назвали его Дикий Мыс» [В–Т, Малеевская], рукав р. *Дурной Полой* — «пугало все в этом поле. Кака-то женщина выходила, расчесывала волоса, увидит человека — спрячется» [Котл, Приводино], бол. *Лихое* — «страшное болото, манило там, пугали — не вернёшься оттуда» [Ваш, Муньга], руч. *Маниха* — «он в овраге, дак манило там, страшно было ходить вечером»

² При подаче топонимического материала в квадратных скобках приводится указание на административный район (см. список сокращений); в том случае, когда дается объяснение топонима информантом, отмечается также название населенного пункта, где произведена запись.

³ Ср. *нехороший* '(эвфем.) леший' [ЛК ТЭ].

⁴ *Скоморох* 'нечистая сила' [ЛК ТЭ].

[Нюкс, Побоище], ур. *Поганый Куст* — «водило там раньше, мужики с бабами с косами казались» [Влгд, Белое], пок. *Проклятые* — «чертово место, начупаешься там» [Прим, Лопшеньга], лес *Пуганое* (параллельное название *Темный Лес*) — «там тайга такая, пугало там» [У-Куб, Тавлаш], овраг *Страшной Лог* — «там черти жили, туда сбежали, когда церкву на угоре ставили» [Котл, Петровская], ур. *Шальной Овражек* — «там кака-то девка лесная выходила» [Плес, Федово] и мн. др.). При анализе названий такого рода необходимо обращать внимание на следующие дополнительные информативные моменты, обнаруживающие закономерности появления и функционирования этих топонимов:

1. **Закономерности распределения названий по типам географических объектов.** К примеру, среди 227 топонимов Русского Севера, образованных от апеллятива *черт*, больше всего, как следовало ожидать, фиксируется *чертовых* болот — 43; затем идут обозначения урочищ — комплексных или переходных по своему характеру объектов (предболотье, каменистая гряда между покосами, неровная, ямистая низменность и т. п.) — 37; столько же отмечено названий небольших озер, заливов и ям с водой — 37; далее следуют обозначения ручьев, логов и оврагов — 33, полей и покосов — 23, омутов — 18. Названия других типов объектов малочисленны: деревни (преимущественно неофициальные названия) — 10, излучины рек, мысы — 7, леса — 7, пороги — 5, горы — 3, острова — 2. Как явствует из этого перечня, *чертовы* названия прилагаются большей частью к малоосвоенным или трудным для освоения объектам (преимущественно водным).

2. **Закономерности локализации топонимов в определенных участках какой-либо макротерритории.** Такие закономерности просматриваются крайне редко: в целом «демонические зоны» весьма равномерно распределены по территории. Однако можно найти определенную логику в том, что, к примеру, названий, образованных от апеллятива *черт*, в Архангельской области в процентном отношении больше, чем в Вологодской (на 15%) и Костромской (на 20%). Это, вероятно, объясняется особенностями ландшафта (обилие болот и лесов) и большей неосвоенностью, необжитостью территории, ср. пословицу «Бог создал небо и землю, а черт — Архангельскую губернию» [РДС, 613]⁵.

3. **Специфика сочетаемости внутри сложных или составных топонимов.** Показательны, например, обнаруживаемые в структуре двус-

⁵ Кстати, подобным образом воспринимается и близкая к Архангельской губернии Финляндия: *чёртова стороицилка* 'Финляндия, голый камень' [Даль 4, 598].

новных топонимов сочетания *черт + рыть, валить, ломать* (оз. *Черторойное* [Леш], ур. *Чертвалово* [Шенк], бол. *Чертолом* [Ваш]), а также устойчивая связь в составе сложных топонимов определений *чертов, бесов* и терминов *яма, болото, омут*.

4. Парадигматические связи топонима. Во-первых, такие связи иногда проявляются в системе названий одного географического объекта. При этом возможно как одновременное, синхронное функционирование двух или нескольких параллельных названий (ур. *Чёртовы Ворота / Глухие Ворота* — «там мужика-утопленника оттолкнули от берега и тонули с тех пор. Там манит, заблудиться можно, дак одежду на левую сторону надень — выйдешь. Там лешак хозяин» [В-Уст, Палема]; пок. *Лешаки / Страшное* [В-Т]), так и эстафетная замена одного названия другим (д. *Упырёво* → *Святая Гора* [Гряз]). Если в случае синхронного функционирования вариантов они реализуют отношения «психологической синонимии», то при замене названия проявляются отношения «психологической антонимии», знаменующие изменение статуса ландшафтной реалии в сознании носителей топонимической системы (например, элиминация «нечистых» свойств при освящении объекта).

Во-вторых, эти связи наблюдаются в системе наименований смежных объектов, ср., к примеру, факт корреляции *поганых* и *чертовых* топонимов (пок. *Чёртово* — пок. *Поганая Лужа* [Тарн], ур. *Поганец* — р. *Чертовица* [У-Куб], г. *Поганец* — бол. *Чертова Лужа* [Жир]), а также *святых* и *чертовых* названий (оз. *Святтик* — оз. *Чертик* [Котл], оз. *Святное* — оз. *Чертова Яма* [Бел], о-в *Святой* — мыс *Чертов* [Ваш], д. *Святица* — д. *Чертуголье* [Тот]; д. *Святая Лука* — бол. *Чертоугольное* [У-Куб], родник *Святой Ключ* — руч. *Чертовик* [Хар], оз. *Святого Луки* — пок. *Убожьево* — бол. *Чертово Болотечко* [Чаг] и др.). Как показывают данные примеры, семантические связи названий смежных объектов могут отражать и соположенность характеристик объектов, и их противопоставленность.

5. Показания языкового сознания носителей топонимической системы, проявляемые в актах мотивационной рефлексии по поводу географических названий (примеры см. выше). Естественно, что объяснения топонимов информантами нередко бывают народно-этимологическими и игровыми, но даже в том случае, когда мотивировки явно вторичны по отношению к данному конкретному названию, они представляют интерес для исследователя, фиксируя модель деривационно-мотивационных связей, актуальную для языкового сознания. Определенное доверие к этому источнику информации может опираться

также на ярко выраженный консерватизм топонимических моделей, следствием которого является их воспроизводимость на протяжении длительного времени.

Охарактеризовав специфику материала (вследствие своего большого объема он не может быть подан полностью), представим итоговую подборку сведений о *характере ландшафтных реалий, квалифицируемых в языковой традиции как демонические*. Перечисление характеристик объектов ландшафта сопровождается выделением мотивов, являющихся компонентами ментального образа демонического топоса ⁶:

— отдаленные, глухие места; объекты, точное местоположение которых неизвестно (мотив *неизмеренности расстояний*; мотив *дикой природы*; мотив *необжитого пространства*);

— любая ландшафтная реалья, находящаяся вне дома человека (мотивы *вездесущности и необжитого пространства*);

— болото, яма с водой, омут, озеро, река (мотив *водной стихии*);

— участок реки с быстрым течением, пережат (мотив *движения*);

— комплексные или переходные по своему характеру объекты — предболотье, гряды между покосами, объекты с комплексной характеристикой рельефа; дремучий лес; бурелом; ягодные места; места, изобилующие змеями; труднопроходимые места (мотивы *дикой природы*, *«апофеозной природности»*, *необжитого пространства*);

— объекты, расположенные на границе или служащие границей — межа, перекресток дорог (мотив *чужого пространства*);

⁶ При группировке характеристик не удастся избежать различных наложений и пересечений, поскольку в пределах каждой группы объекты приходится объединять по какому-то одному свойству, «разрывая» реальный комплекс качеств. Кроме того, при подаче нижеследующего перечня не выделяются виды МП, обитающих в определенных зонах пространства и сообщающих этим зонам те или иные свойства. Такая недифференцированная подача объясняется тем, что «специализация» МП в языковом материале выражена весьма своеобразно: «демоны места» вроде *омутного*, *донного*, *лесовика* etc. (и особенно те, имена которых образованы от конкретного топонима) закреплены за определенным локусом, а вот нечистая сила «широкого спектра действия» (*черт*, *бес*, *дьявол* и др.) обнаруживает себя в самых различных пространственных зонах. Определенная дифференциация, разумеется, характерна и для этих «вездесущих» демонов (мотив черного цвета присущ именно черту; бес проявляет себя в пространстве скорее как активный деятель, а не как обитатель определенного места и т. п.), однако поиск таких закономерностей мог бы стать темой отдельного исследования; в нашем случае важна обобщенная характеристика демонического топоса.

— камни-следовики; бездонные озера; озера, где живут коровы водяного; горные массивы, облик которых изменился в результате выветривания, скалы с причудливыми очертаниями и т. п. (мотив *сверхъестественного*);

— места, где «водит», «чудится»; скалы, мысы, пороги, перекаты, отмели; омуты, водовороты (мотив *страшного, опасного*);

— объекты небольшого размера («точечный» характер локализации нечистой силы);

— овраги, ямы, рытвины, рвы, каменные завалы, бугры (мотив «землеустроительской деятельности»);

— водоемы с черной водой, «темный лес» (мотив *черного цвета*);

— «убиенные» места (мотив «не своей смерти»);

— бедные в хозяйственном отношении объекты, недостаточно обработанные объекты (мотив *бесполезности*).

В качестве комментария к этому перечню следует дать более развернутое описание свойств демонического топоса и попытаться объяснить причины появления здесь противоречащих друг другу характеристик. Такое описание удобно построить как *систему оппозиций*.

1. Демонический топос может быть **огромным по размеру**, охватывающим обширное неопределенное пространство — но вместе с тем **очень маленьким** и четко очерченным.

Обширность такого топоса обнаруживается в идиоматике: *чертовы бега* 'широкий простор', *чертовы версты* 'неопределенно большое расстояние' [ЛК ТЭ], *вёрсты черт мерял да в воду ушел* 'о большом, точно никем не измеренном расстоянии' [СФС, 35], *черт бежал — ногу переломил* 'о чем-либо, занимающем большое пространство' [Прокошева, 110] и т. п.

На первый взгляд, «литотность» демонических пространственных объектов менее очевидна, однако она вполне определенно выражена в языке. Во-первых, выделяются наименования демонов микролокусов, обитающих в кочках, во мху, под кустами и др.: *кочечный* 'нечистая сила' [СРНГ 15, 32], *моховики* 'обитатели леса, маленькие, в четверть аршина старички, так что они могут прятаться во мху' [Черепанова 1983, 30], *подкустовник* 'полевой или лесной дух, обитающий в кустарнике' [Власова, 273]. Во-вторых, в составе сложных топонимов наблюдается устойчивая сочетаемость определений *чертов* и *бесов* с географическими терминами, обозначающими маленькие по размеру объекты, а также с уменьшительными формами географических терминов: *болотце, болотечко, горка, горушка, кочка, лужа, ляга* 'лужа, яма с водой', *мы-*

сок, озерко, окно/окошко, полоска, ямка (пок. *Бесов Мысок* [Карг], г. *Чертова Горушка* [Кон], бол. *Чертова Лужа* [Кир], ур. *Чертова Ямка* [Плес] и др.); ср. также сочетание *чертово окошко* 'окно воды в болоте', 'опасное место на болоте' [ЛК ТЭ] в апеллятивной географической терминологии. В-третьих, для названий МП характерна сочетаемость со словом *угол* (*уголок*). Такая сочетаемость проявляется в диалектной идиоматике и паремиологии: *около кругом, а к черту в угол* [Богданов 1961, 104], *люблю, как черта в углу* [Даль ПРН 3, 197], а также в топонимии: ур. *Букин Угол* [Некр], бол. *Чертоугольное* – «русалки там водились. Однажды один мужик мужичонку черного через реку Двиницу перевез, а тот подарил ему красные портянки и сказал: „Помни доброту черта“» [Сок, Березино], лес *Чёртов Угол* – «в Непретьях Чертов Угол, всех обводит» [Пош, Савинское], пок. *Чёртов Угол* – «камней было полно» [Устюж, Степачево] и др. Наконец, маленький размер демонических мест подчеркивается носителями языка в мотивационных контекстах: оз. *Чёртово* – «маленькое, а сильно глубокое, потому и Чертово» [В–Т, Григорьевская Вторая], бол. *Чертово Болотце* – «маленькое болотце, черт в ем живет» [Кир, Чарозеро] и т. п. Отметим, кстати, что в финно-угорском фольклоре (а территория Русского Севера, как известно, является зоной активных русско-финно-угорских контактов), в частности в вепсских сказках, черти поселяются в маленьких, но глубоких лесных озерах [Кузнецов 1995, 78].

2. Мотив движения сочетается с мотивом застойности, неподвижности. Последний проявляется в идиоматике и паремиологии: *в тихом болоте (омуте) черти водятся* [Даль 1, 110], *в смирённом болоте все черти сидят* [ФСРГС, 217], *сгинь в тиху яму!* 'пропади пропадом, поди к черту' [ЛК ТЭ]; о реализации первого можно судить по данным топонимии, ср. названия вроде *Чертов Поток* [Некр], *Чертова Быстерь* [Чаг] (*быстерь* 'участок реки с быстрым течением' [ЛК ТЭ]), а также частое использование *чертовых, бесовых, сатанинских* топонимов для обозначения порожистых рек, участков реки с быстрым течением, перекаатов и т. п. Мотив движения, перемещения обнаруживается не только в рамках локативной составляющей портретов беса, черта и лешего; этот мотив проявляется очень разнообразно (ср. его реализации при номинации, к примеру, подвижных людей, исчезнувших предметов и т. п.).

3. Демонический природный объект нередко беден, бесперспективен с хозяйственной точки зрения (или плохо обработан), но в ряде случаев с образом демона связывается представление о богатом при-

родными ресурсами объекте. Первое свойство проявляется в следующих ономастических и апеллятивных фактах: бол. *Чёртово Болотечко* — «ничего нет в том месте, ни грибов, ни ягод» [Чаг, Лукинское], пок. *Чертовики* — «чертополох там, кочка на кочке, плохо косить-то» [Сок, Барское], пок. *Чёртово Поле* — «много камней там было, не пропахать» [Сок, Старое], поле *Чёртово* — «чернозема там да грязно пахать» [Пош, Ермаково], *чертопар* 'вспаханный один раз пар' [СРГСУ 7, 27–28], 'плохо подготовленная к будущему году пашня, вспаханная один только раз' [Даль 4, 598], *чертопруд* 'мало-мальски запруженная река, мало дающая подъема воды, очень непрочная плотина' [КСРНГ] и т. п. Мотив природного богатства просматривается, к примеру, в том, что *черт* и *бес* наделяются гумнами, под которыми понимаются ягодные места, ср. названия таких мест *Бесово Гумно* [Кон] и *Чёртово Гумнище* [Чухл]. Если на обычном гумне обмолачивается урожай зерновых, то на *бесовом гумне* можно собрать урожай никем не посеянных и не выращенных ягод. Черт и бес, очевидно, выступают в роли хранителей этого богатства (ср. широко распространенный во многих мифологиях образ духа, охраняющего природные сокровища).

4. Интересна оппозиция «актуальности» и вместе с тем «перфектности» присутствия демонов в географическом пространстве.

Актуальность этого присутствия, наличие демона в какой-то зоне в тот момент, когда человек о нем вспоминает, проявляется, к примеру, в том, что в «чертовой» идиоматике может употребляться глагол *жить* (а также другие глаголы вроде *водиться*, *сидеть*, *находиться*) в настоящем времени, ср. вербальную формулу, используемую в ситуации, когда говорят о долго не возвращающемся или заблудившемся человеке: *Где Маша? — Маша гуляет, где черт проживает* [ЛК ТЭ]. Сиюминутно присутствующий в пространстве черт наделяется домом — ср. синтагматические связи тополексеми *черт*, которая сочетается со словами *дом*, *жилище*, *родина*: ур. *Чёртовы Дома* [Он], ур. *Чёртово Жилище* [Он], пок. *Чертородина*⁷ [Леш] (ср. в паремиологии: *горы да овраги — чертово житье* [Богданов 1961, 90]). Свой дом, изба есть и у других демонов, ср.: *омутной* 'в суеверных представлениях — дух, живущий в речных и озерных омурах. «В водах есть у них избы...»' (Ветл. Костром., Завойко. [СРНГ 23, 206–207]). Наличие у демонов дома подчеркивается и в топонимических мотивационных контекстах: бол. *Чёртово Окош-*

⁷ Данное название, однако, может иметь и иной исходный смысл, обозначая неурожайный участок, ср. внутреннюю форму приволившейся выше лексемы *чертопар*.

ко — «там черт живет, там его домик, глубокое, страшное» [Некр, Черная Заводь], бол. *Кикиморово* — «дом там у кикиморы» [В–Т, Тинева].

При этом в пределах дома черту может быть выделена нижняя часть — *голбец*, что соответствует его обычному местопребыванию в природе (яма *Чёртовы Голбцы* [Сок]). Ср. также уральские топонимы, фиксирующие стремление наделить черта типовой околodomной постройкой — баней: оз. *Чёртова Баня* — «озеро небольшое, но очень глубокое, никто не дружится с ним» [Туг, Яр], г. *Чёртова Банька* (метафора, указывающая на труднодоступность горы) [Матвеев, 160]. Мотив бани (каменки) хорошо прописан не только в топонимическом, но и в общеязыковом «портрете» черта (*чертова каменка* 'каменные россыпи в горах Южной Сибири' [Мурзаев, 613], *черти баню топят* 'туман' [ЛК ТЭ]). Кроме бани, демоны могут обзавестись хлебом — ур. *Лешев Хлев* [В–Т]. Демоны занимаются и традиционной сельскохозяйственной работой, ср. упоминавшиеся выше названия вроде *Бесовы Гумна*, а также *Чёртовы Творила* (*творило* 'участок пахоты на одного хозяина', 'участок поля определенной формы' (У-Куб.[ЛК ТЭ]).

Вот эта подробная проработка атрибутов жизни черта и других демонов подчеркивает актуальность пребывания их в пространстве *hic et nunc*, проживания в нем параллельно человеку.

Вместе с тем ощущается потребность носителя языка вывести демонов из настоящего времени, поместить их в прошлое — хотя бы такое, которое постоянно напоминает о себе. Характерный поворот теме *чертова дома* дает название оз. *Чёртово Домовище* [Макар]. Данный топоним может быть интерпретирован двояко, ср. приводившееся выше слово *домовище* 'опасный омут, притон водяного' и *домовище* 'домовина, гроб' [Даль 1, 466], причем эта двоякость закономерна, поскольку обнаруживает временной субстрат концепции *чертова места* — указание на «перфектность» пребывания черта в соответствующем урочище, ср. семантику суффикса *-ищ-* в топонимах *дворище*, *гумнище*, *городище* (бол. *Чёртово Дворище* [Тарн], ур. *Чёртово Городище* [К–Б]⁸) — сюда же *домовище*. Черт и другие демоны не столько

⁸ Топонимы такого плана, единичные на Русском Севере, распространены на гористых территориях, например на Урале. Ср. наименование горы *Чёртово Городище* недалеко от станции Исеть: на ее вершине возвышаются гранитные башни-останцы из плоских плит высотой до 18–20 м [Матвеев, 177]. Общий смысл таких названий А. К. Матвеев определяет следующим образом: «...возникшие невесть когда каменные сооружения не похожи на созданные людьми, их мог соорудить да и жить здесь только черт» [Матвеев, 178; см. также Мурзаев, 614; РДС, 579].

проживают где-либо, сколько оставляют следы своих перемещений или хозяйственной деятельности, ср. мотив следа черта или лешего, отразившийся в названии камня *Чёртов След* в Тверской области [Маланин 1996, 156], в мотивировках некоторых *чертовых* топонимов Русского Севера (ур. *Чёртово* — «там камень огромный, говорят, по нему черт прошел. Там след от его ножки матерый, с три моих будет» [Бел, Зубово], д. *Большое* и *Малое Чертищево* — «камень на реке Лапоч есть, на нем черт след оставил: к Большому Чертищеву ступня направлена, к Малому — пальцы» [Влгд, Большое Чертищево]), а также в идиоматике (*на леший след иди, пади* и т. п. 'выражение пренебрежения к кому-либо, желания избавиться от кого-либо' [СРНГ 17, 33], *на леший след* 'очень далеко, неизвестно куда' [СРГК 3, 121]).

Оставляя следы, демоны сами оказываются в прошлом⁹, поэтому образ их дома может обернуться образом домовища, могилы (на последний работает также устойчивость представления о связи черта, лешего с заложными покойниками), ср. название пок. *Чёртова Могила* [Кон] и г. *Лешего Могила* — «говорят, что леший там похоронен, боялись люди» [Бел, Никиткино]¹⁰.

5. С предыдущей оппозицией тесно связана следующая, обнаруживающая дополнительные подробности пространственной составляющей взаимодействия демона и человека: демоны близки человеку, их облик и занятия моделируются по его образу и подобию, что придает им известную **«посюсторонность»**, — но при этом они не могут не быть далекими, чужими, **потусторонними**.

Близость демонов человеку обнаруживается не только в том, что в географическом пространстве у них может быть дом, двор, баня, гумно, хлев и т. п. В окружающих человека ландшафтных реалиях узнаются детали внешнего облика демонов и предметов их быта: ур. *Чёртовы Кудри* [Бел], полоса *Чёртов Палец* [Меж], пок. *Чёртовы Пальцы* [Ней], ур. *Чёртова Нога* [Холм], пок. *Чертороги* [Нюкс], ур. *Бесова Ручка* [В–Т], омут *Чёртова Кружка* [Устюж], омут *Чёртово Колесо* [Галич], ур. *Лешья Зыбка* [Пин], пок. *Лешаков Алтын* [Чухл]; ср. также сочетания с географическими терминами, первичная образность которых может быть оживлена: омут *Чёртов Котел* [Холм], пок. *Чёртово Колено* [Нянд],

⁹ Ср. отражение мотива далекого прошлого в образе черта в следующей пословице: *Когда? — А когда черт по лыки в лес ходил* [Даль ПРН 1, 394].

¹⁰ Ср. также восприятие леса как места пребывания умерших неестественной смертью [Власова, 213; РДС, 306] и обращение к лешему: «Эй ты, леший-красноплеший, Могильный кавалер...» [СРНГ 17, 32].

пок. *Чёртовы Портки* [Чухл]. Таким образом, *чертовы*, *бесовы* и т. п. названия организованы по тем же законам, что и номинации, реализующие образ человека, однако наделены значительным экспрессивным потенциалом, в результате чего возникает отрицательное человекоподобие демонов. Показательно, что детали внешнего облика и бытовые атрибуты не обнаруживаются топонимической номинацией в образе крестной силы — Бога или ангела. Нарисательная лексика фиксирует такие факты, как *божьи ручки*, *стаканчики* и т. п., но эти подробности не узнаются человеком в окружающей географической действительности.

Человекоподобие МП проявляется также в том, что они исключительно деятельны. Проживая в определенных точках пространства, представители нечистой силы получают возможность заниматься активной деятельностью по реорганизации окружающего ландшафта. Чаще всего МП выступают как «демиурги», творцы различных форм рельефа (чаще всего отрицательного). При этом может наблюдаться своеобразная компенсаторная закономерность: яма, которую черт вырыл в одном месте, оборачивается насыпаемой в другом месте горой, но никогда не превращается в ровную поверхность, ср.: ур. *Чёртова Яма* и *Чёртов Бугор* — «черт выкопал яму — в другом месте землю уронил, на пальце принес. В одну ночь Чёртов Бугор образовался, в другом уже районе» [Сус, Карповское]. Демоны носят каменные валуны, прокладывают тропы, валят лес и т. п., ср., к примеру, приводившиеся выше сведения о сочетаемости *черт* + *рыть*, *валить*, *ломать*, а также устойчивый мотив ноши черта или лешего (демон рассыпает ношу, создавая тем самым какой-то элемент ландшафта или населенный пункт). Этот мотив реализуется в паремиологии (*это село черт в кузове нес, да кучками растрес; словно черт из кузова насеял; нес черт грибы в коробе, да рассыпал по бору; и выросли однодворцы* [Даль ПРН 3, 139; 2, 14]) и в топонимии (ур. *Лешева Ноша* — «леший ладил завалить камнями Свидское устье, да лямки его пестеря оборвались, камни высыпались. Вот там камни и лежат грудой»; «среди болота гряда камней большущая. Леший шёл с рюкзаком берестяным, лямки порвались, камни высыпались, потому урочище Лешевой Ношей назвали» [Кир, Рыбацкая, Мережино], ур. *Чёртова Ноша* [Бел]). Естественно, действия МП деструктивны, функция «устроителей пространства» им не по плечу, что обнаруживается не только в разрушительной направленности этих действий, но и просто в неумении выполнять взятую на себя работу: ср. мотив неизмеренности расстояний,

реализуемый, в частности, многочисленными идиомами вроде приведенного выше выражения *черт мерял да веревку сорвал* (черт берет-ся за измерение расстояний с помощью клюки, кочерги, веревки, собственных пальцев — и каждый раз терпит фиаско).

Отражая известную антропоморфность МП и близость их человеку, язык обнаруживает и стремление последнего пространственно «отгородиться» от демонов. Судя по топонимическим данным, МП помещаются в те ландшафтные зоны, которые находятся в чужом для человека пространстве и нередко имеют статус *terrae incultae* — минимально освоены и характеризуются «апофеозной природностью», чрезмерным проявлением флористических и фаунистических свойств. Это места с буйной растительностью или бурным течением, труднопроходимые леса, бурелом, валежник, скопления камней, места, изобилующие змеями, и т. п. Отметим, кстати, что мотив дикой природы в структуре ментального образа демонов (прежде всего черта) проявляется в связи не только с ландшафтными реалиями, но и с дикими животными и растениями, ср. номинации вроде *чертова редька* 'речная трава' [ЛК ТЭ], *чертов лук* 'болотная трава со стеблями, похожими на перья лука' [ЛК ТЭ], *чертова курица* 'большая болотная курица, камышник' [Даль 4, 598] и др.

Чрезмерная «природность» демонических ландшафтных реалий граничит с их феноменальностью, ср., к примеру, название о-ва *Чёртова Шальга* в Астраханской губернии, который удивил казаков способностью быстро увеличиваться в размерах [Семенов 5, 694], а также название бол. *Чертовка-Ездунья*, где находится огромная кочка, которая перемещается, когда подует ветер [В-Важ], или ск. *Шайтан*, длиной, как палец, которая возвышается над лесом и шатается [Г-Зав]. Стремление отделиться и отдалиться от таких объектов мотивировано и представлением об их опасности: топонимы вроде *Лешева Тропа*, *Сатанцы* или *Чертово Болото* выполняют сигнальную функцию, предупреждая о возможных негативных последствиях контакта с объектом.

Потусторонность демонов проявляется и в их связи с локусами смерти — в первую очередь с «убиенными местами», которые, как известно, считались нечистыми [Зеленин 1995, 49]: бол. *Чертово* — «там баба в омут бросилась» [Нюкс, Красавино], омут *Чертова Яма* — «мужик порешился, дак теперь там черт живет, воет» [В-Т, Фроловская], г. *Поганая Гора* — «там убили какого-то мужика, так он на это место являлся, пугает там. Вот и назвали Поганая Гора» [У-Куб, Бовыкино], овраг *Поганый Лог* — «там человека убили, страшное место» [Вил, Докуинская] и т. п.

6. Демонический топос, место обитания нечистой силы нередко **противопоставляется святому месту**, связанному с крестной силой, но вместе с тем такая **оппозиция может сниматься**, подвергаться нейтрализации.

Актуализация оппозиции на уровне языковой традиции может происходить, в частности, при задействовании следующих компонентов ментального содержания ¹¹:

— с идеей святости связано представление о блеске, сиянии вод; цветовой и световой символ нечистого места — черный и темный;

— святые водоемы, как правило, характеризуются движением воды, в то время как нечистые могут быть застойными;

— локусом Бога может быть возвышенность, гора — в то время как локусом нечистой силы часто становится яма, овраг;

— со святым полюсом оппозиции связывается представление о пользе, хозяйственной ценности, в то время как нечистые объекты часто характеризуются отсутствием таких свойств;

— святые объекты нередко имеют большой размер (что связано с представлением об их феноменальности), а нечистый полюс обнаруживает точечный характер локализации объекта (при этом для представления объектов нечистого полюса может задействоваться признак большого размера, обширности, но это всегда неопределенная обширность, соотносящаяся с идеей удаленности);

— через идею святости может осмысляться внесение в ландшафт объектов христианского культа, а нечистыми считаются места, связанные с отправлением языческих культов;

— при реализации мотива смерти с описываемыми полюсами соотносятся идеи «своей» и «несвоей» смерти: на святом полюсе выступают обозначения христианских кладбищ, на нечистом — «убиенных мест»;

— со святым полюсом связывается общая мелиоративная оценка, с нечистым — общая негативная оценка и др.

Противопоставленность нечистого и святого в локативном варианте реализации оппозиции имеет, как уже говорилось, весьма интересную специфику: поскольку географическое пространство одно, появляется проблема раздела его между двумя полюсами сверхъестественного. Эта интрига ярче всего реализуется в топонимической номинации, где наблюдаются два варианта организации оппозитивных отношений

¹¹ Подробная характеристика представлений о святом месте, на основе которой строится настоящее описание, содержится в [Березович 2000, 205–211, 220–234, 303–328].

между святым и нечистым местом, которые часто обнаруживаются народным сознанием в смежных зонах пространства (ср.: *около святых черти водятся; одолели черти святое место* [РДС, 614]). Первый вариант может быть обозначен как **статический**: свойства святого и демонического объектов исходно заданы как противопоставленные, ср.: пок. *Богов Угол* — бол. *Чёртов Угол* [Устюж], оз. *Поганое* — оз. *Святое* [Холм] и т. п. При этой противопоставленности свойства таких объектов могут восприниматься как взаимодополняющие, ср. название руч. *Скомороший Ручей*, рядом с которым протекает руч. *Богородский Ручей* [Мез]. По свидетельству информантов, «у Скоморошьего Ручья в оленьи шкуры рядились, игрища устраивали» [Мез, Дорогорское], в этом месте — и вне ситуации проведения игрищ — «блазнило»: «Говорят, по Скоморошьему Ручью в Крещенье ходить нельзя. Мы с ребятами шли через него, вдруг вижу: целый табун хороших свободных лошадей мчится — и прямо на нас. Я шарахнулась в сторону, в сугроб — слышу смех. Огляделась — нет ничего и даже снег не прибит. Блазнит там» [Мез, Заозерье]. После игрищ ряженые купались в *Богородском Ручье*, вода в котором считалась святой («видели там икону Владычицы» [Мез, Дорогорское]): омовение в святой воде — закономерный финал «бесовских игрищ», дающий право на их проведение, — отсюда установление комплиментарных отношений между святым (*богородским*) и нечистым (*скоморошьим*) объектом.

Второй вариант организации оппозитивных отношений может быть назван **динамическим**, поскольку предполагает вытеснение одних свойств ландшафтной реалии и появление других. При этом возможна, во-первых, ситуация эстафеты, преемственности нечистых и святых свойств локуса: после освящения объект теряет нечистые свойства и наделяется (хотя бы оптативно) статусом святого места. Примеры такого плана редко оказываются зафиксированными в развернутом виде, поскольку *нечистое* название забывается: ср. возможность реконструкции «пра-названия» **Бесово Место* из контекста к названию ск. *Святой Нос* — «там все карбаса бились, бесово место. Крест поставили — бат, пронесет» [Мез, Кимжа]. Иногда преемственность топонимов все же удается установить: оз. *Чертово* → *Святое* [В-Т], мыс *Бесов Мыс* → *Крестовый* [Мез]. Во-вторых, при вытеснении нечистых свойств локуса они могут оказаться перенесенными на другой объект. Данная ситуация является продолжением предыдущей, реализуя эволюционный разворот судьбы нечистого: не подавление его святым, а сосуществование того и другого в соседних точках пространства. Топонимия многократно и

вариативно фиксирует результаты реорганизации пространственных связей по этому сценарию, в результате чего около *святых* объектов (святой полюс может быть маркирован определениями *святой, крестный*, агитопонимами типа *Спасская* или же быть немаркированным) появляются *чертовы, поганые, шайтановы, страшные*, ср. примеры таких ситуаций: из оз. *Святик* вытекает протока *Чертовик* — «озеро, говорят, Стефан Великопермский крестил, черти-то пошли со Святика да и нарыли все, вот и назвали Чертовик» [Лен, Сойга]; под Спасской церковью у д. Спасская протекает руч. *Чертолом* — «на угоре церкву ставили, дак черти в этот ручей перебежали» [Уст, Подгорная] и мн. др. В этом сценарии регулярно повторяется мотив «низвержения» (в буквальном смысле этого слова) нечистых свойств объекта, которые транспонируются с того места, где ставится церковь или крест (а это, как правило, возвышенность), в овраг, болото и т. п.: под г. *Поклонная Гора* протекает руч. *Поганец* — «кресты поставили на горе, хоронять стали там, а черти в ручей сбежали» [В-Т, Усть-Выйская]; ур. *Шайтаны* — «под церковью ложбина есть. Церковь на угоре, а под низом Шайтаны, сыро место. Церковь ставили — туда черти ушли, боялись подобраться к церкви-то» [Котл, Шипицыно]; ср. также название *Чертова Лыжня* в Мурманской обл., обозначающее две параллельно идущие глубокие трещины на спуске г. *Крестовой* к морю, которые, по легенде, представляют собой след, оставленный чертом, катившимся на лыжах с горы [Минкин 1976, 138–139]. В плане лингвистической техники описываемое явление напоминает по своему механизму процесс образования метонимических калек: если последние возникают в результате метонимического расщепления на базе синонимии или дублетности, то здесь наблюдается метонимическое расщепление на базе энантиосемии. Попытка сознания определить то место, куда могли бы быть транспонированы нечистые свойства освящаемого локуса, свидетельствующая о нежелании допустить возможность их полной элиминации, обнаруживает субстрат весьма архаичного онтологического восприятия нечистого.

Если описанные выше ситуации демонстрируют актуальность оппозиции, то в ряде случаев происходит ее нейтрализация.

Во-первых, может наблюдаться полное совпадение денотативного содержания *нечистых* и *святых* названий. Так, в топонимии и те и другие используются для обозначения:

- камней-следовиков (*черт, Бог, святой*);
- мест, где обитают коровы водяного (*леший, святой*);

- скал, мысов, порогов (*бес, сатана, черт, святой*);
- бурелома (*черт, Бог*).

Таким образом, происходит нейтрализация на базе мотивов «необычное, сверхъестественное», «опасное, страшное», «нечистое». При этом следует констатировать возможность перехода святой силы на территорию нечистой, а не наоборот.

Если в первых трех случаях из вышеперечисленных четырех нейтрализация осуществляется в результате реализации однонаправленных мотивных ходов, то при номинации бурелома (ср. в нарицательной лексике: *боголом, боголомник* 'бурелом' [ЛК ТЭ], *боголомина* 'поваленное ветром дерево' [АОС 2, 44], *чертолом* 'бурелом' [ЛК ТЭ]) мы имеем разнонаправленные движения мотивов, отражающих деятельность представителей святой и нечистой силы по созданию этого вида природных объектов: деятельность Бога-громовержца, посылающего бурю, осуществляется сверху вниз, черта — снизу вверх. В то же время следует отметить, что независимо от направления действий результат их оказывается одинаковым. Способность *божьих* топонимов (как и *чертовых, бесовых* и т. п.) номинировать заваленные буреломом, труднопроходимые места дает еще одну возможность нейтрализации основной оппозиции народной религии: в данном случае основой для нейтрализации становится мотив дикой природы. Примеры реализации этого мотива в структуре ментальных образов демонов были приведены выше; что касается образа Бога, то здесь, помимо *боголома*, следует упомянуть многочисленные наименования диких животных и растений (ср. факты русской диалектной лексики, собранные И. В. Родионовой, которая указывает на возможность нейтрализации образов Бога и черта в связи с мотивом дикой природы: *богова капустка* 'подорожник', *божий хлеб, божьи хлебцы* 'клевер', *божья (богова) коровка, богова мушка, божья козявка* 'насекомое *Coccinella septempunctata*', *божий (богов) конек* 'насекомое кузнечик, стрекоза' и др. [Родионова 1998, 155]).

Во-вторых, нейтрализация может предполагать не полное совпадение, а переключку мотивов, которые обнаруживают эффект калейдоскопа, совпадая в одной плоскости и различаясь в другой. К примеру, в семантике *божьих* названий проявляется мотив «ничейности» места: ср. название леса *Богова Дача* — «ничейный лес, Бог им ведал», «остался участок леса — не принадлежит никому — значит, Богу» [Галич, Щедрино, Сидорово]. Семантика «ничейного места» возникает на стыке двух смысловых линий в структуре представления о Боге. С одной стороны, здесь просматривается глубинная связь с идеей за-

поведного, ср. феномен *божелесья* — заповедных лесов, освященных молебном и окропленных святой водой, которые были «обречены Богу» (см.: [Бернштам 1992, 190]). С другой стороны, с образом Бога, как говорилось выше, могут быть связаны явления, относящиеся к внешнему, природному пространству, принадлежащие всем (ср. *божья пазуха* 'природные богатства, находящиеся в общем пользовании' [СРНГ 3, 63]), → ничейные. Таким образом, здесь наблюдается присущий народным представлениям о Боге переход сакрального в профанное: идея заповедного, посвященного Богу места оборачивается идеей ничейного, никому не принадлежащего. Идея ничейности могла мотивировать и записанные в Кировской обл. названия леса *Богодан* [Халт] и болотных лугов *Богоданы* [Халт]: данные топонимы можно интерпретировать как метафорическую реализацию той же идеи, которая просматривается в различных обозначениях некровных, «незаконных» связей между людьми (ср. *богоданный* 'приемный, нареченный' [СРНГ 3, 49]). Итак, *божьи* и *чертовы* могут обозначать «ничейные места», однако у *божьих* топонимов этот мотив восходит к мотиву посвященного Богу, заповедного места, у *чертовых* — оказывается связанным с мотивами дикой природы, страшного, опасного, дикого и т. п.¹²

Данный перечень оппозиций, характеризующих особенности восприятия демонического топоса, вероятно, является неполным, однако он обнаруживает основные закономерности конструирования соответствующего ментального образа. Осваивая географическое пространство, человек отвоевывает свою территорию у ее первоначальных хозяев — демонов места, которые не просто владеют каким-то участком ландшафта, а неотторжимы от него, олицетворяют саму природную суть ландшафтной реалии: ее размер, цвет, динамические характеристики, растительный покров и т. п. В этом смысле внешняя природа в ся является демоном по отношению к человеку, ср. хотя бы приводившуюся выше идиому *у лесного* 'повсюду'. Не случайно настороженное отношение человека к обширным, неосвоенным просторам вне дома, ср.: *в доме люди живут, на просторе черти гуляют* [ЭМ ТЭ]¹³. Соз-

¹² Ср. также работу И. В. Родионовой, где выявляются другие варианты нейтрализации оппозиции *Бог-черт* (мотив метеорологических явлений, мотив неизвестности и т. п.) [Родионова 1998].

¹³ Ср. вариант, зафиксированный В. И. Далем: *в тесноте люди песни поют, на просторе волки воют* [Даль ПРН 2, 493].

дав свою зону, человек, во-первых, пытается четко отгородить эту одомашненную территорию от демонической, предельно ограничить последнюю, «загнать черта в угол» (едва ли не в буквальном смысле этого слова — ср. многочисленные *чертовы углы*), что дает ощущение «владения ситуацией», поскольку определен источник вредоносных свойств топоса; во-вторых, человек проецирует на демонов свои способности обживания и одомашнивания пространства. Представители нечистой силы оказываются пространственно ближе и понятнее, земнее, чем носители крестной силы, у которых, по сути, нет земного места обитания. В то же время восприятие окружающего ландшафта может объединять тех и других, нейтрализуя оппозицию святого и нечистого. Но при всем том, что облик и действия нечисти моделируются по человеческому образу и подобию, при том, что она онтологически задана в пространстве, языковая традиция неустанно подчеркивает дистанцированность, «античеловечность» демонов, которая создается их принципиальным включением в иной хронотоп, чем тот, где находится человек, и орнаментируется негативной экспрессией. Эти динамические противоречия и составляют фундамент концепции демонического топоса в русской языковой традиции.

Принятые сокращения

- АС — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Пермь, 1984-. Вып. 1-.
- АОС — Архангельский областной словарь. М., 1980-. Вып. 1-.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Бернштам 1992 — *Бернштам Т. А.* Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 165–194.
- Богданов 1961 — Сборник пословиц А. И. Богданова // Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков. М.; Л., 1961. С. 65–118.
- Виноградова, Толстая 2000 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 27–68.

- Власова — *Власова М.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4.
- Даль ПРН — Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1994. Т. 1–3.
- Добровольский — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- КСРНГ — картотека Словаря русских народных говоров (см. СРНГ)
- Кузнецов 1995 — *Кузнецов А. В.* Названия вологодских озер: Словарь лимнонимов финно-угорского происхождения. Вологда, 1995.
- ЛК ТЭ — лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А. М. Горького (кафедра русского языка и общего языкознания).
- Маланин 1996 — *Маланин И.* Земные прототипы Алатырь-камня // Мифы и магия индоевропейцев. М., 1996. Вып. 3.
- Матвеев — *Матвеев А. К.* Вершины Каменного Пояса: Названия гор Урала. Челябинск, 1990.
- Минкин 1976 — *Минкин А. А.* Топонимы Мурмана. Мурманск, 1976.
- Мурзаев — *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- Прокошева — Материалы для фразеологического словаря говоров Северного Прикамья / Сост. К. Н. Прокошева. Пермь, 1972.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Родионова 1998 — *Родионова И. В.* Центральная субъектная оппозиция христианства в народной языковой картине мира: Опыт верификации (на материале русских народных говоров) // Ономастика и диалектная лексика. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 148–157.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
- Семенов — *Семенов П.* Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1863–1885. Т. 1–5.
- Симони — *Симони П. К.* Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVIII–XIX столетий. СПб., 1899. Вып. 1. Сб. 1 и 2. (Отд. отт. из сб. ОРЯС АН, 1899. Т. 66).
- СОГ — Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989–. Вып. 1–.
- СПГ — Словарь пермских говоров. Пермь, 1999–. Вып. 1–.

- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—. Вып. 1—.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964—1987. Т. 1—7.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Л., 1966—. Вып. 1—.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948—1975. Т. 1—17.
- СФС — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири. Новосибирск, 1972.
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Болото // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 228—229.
- ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.
- Черепанова 1983 — Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- ЭМ ТЭ — картотека фольклорных и этнографических материалов топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А. М. Горького (кафедра русского языка и общего языкознания).

Список сокращений

а) в названиях административных районов

- Бабуш — Бабушкинский р-н Вологодской обл.
 Бел — Белозерский р-н Вологодской обл.
 Ваш — Вашкинский р-н Вологодской обл.
 В-Важ — Верховажский р-н Вологодской обл.
 Вил — Вилегодский р-н Архангельской обл.
 Влгд — Вологодский р-н Вологодской обл.
 В-Т — Верхнетоемский р-н Архангельской обл.
 В-Уст — Великоустюгский р-н Вологодской обл.
 Галич — Галичский р-н Костромской обл.
 Г-Зав — Горнозаводской р-н Пермской обл.
 Гряз — Грязовецкий р-н Вологодской обл.
 Карг — Каргопольский р-н Архангельской обл.
 К-Б — Красноборский р-н Архангельской обл.
 Кир — Кирилловский р-н Вологодской обл.
 Кон — Коношский р-н Архангельской обл.
 Котл — Котласский р-н Архангельской обл.
 Лен — Ленский р-н Архангельской обл.
 Леш — Лешуконский р-н Архангельской обл.

Макар	—	Макарьевский р-н Костромской обл.
Меж	—	Межевской р-н Костромской обл.
Мез	—	Мезенский р-н Архангельской обл.
Ней	—	Нейский р-н Костромской обл.
Некр	—	Некрасовский р-н Ярославской обл.
Нюкс	—	Нюксенский р-н Вологодской обл.
Нянд	—	Няндомский р-н Архангельской обл.
Он	—	Онежский р-н Архангельской обл.
Пин	—	Пинежский р-н Архангельской обл.
Плес	—	Плесецкий р-н Архангельской обл.
Пош	—	Пошехонский р-н Ярославской обл.
Прим	—	Приморский р-н Архангельской обл.
Сок	—	Сокольский р-н Вологодской обл.
Сус	—	Сусанинский р-н Костромской обл.
Тарн	—	Тарногский р-н Вологодской обл.
Тот	—	Тотемский р-н Вологодской обл.
Туг	—	Тугулымский р-н Свердловской обл.
У-Куб	—	Усть-Кубенский р-н Вологодской обл.
Уст	—	Устьянский р-н Архангельской обл.
Устюж	—	Устюженский р-н Вологодской обл.
Халт	—	Халтуринский р-н Кировской обл.
Хар	—	Харовский р-н Вологодской обл.
Холм	—	Холмогорский р-н Архангельской обл.
Чаг	—	Чагодощенский р-н Вологодской обл.
Чухл	—	Чухломской р-н Костромской обл.
Шенк	—	Шенкурский р-н Архангельской обл.

б) в обозначениях географических терминов

бол.	—	болото	прк.	—	перекат
г.	—	гора	прт.	—	протока
д.	—	деревня	р.	—	река
о-в	—	остров	руч.	—	ручей
оз.	—	озеро	ск.	—	скала
пок.	—	покос	ур.	—	урочище

А. А. Плотникова

«Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян

Исследование противопоставленных признаков *видимый/невидимый* проводится на основе работы над созданием электронной базы данных (БД) по славянским мифологическим персонажам (далее — МП)*. Разработанная в Институте славяноведения сетка классификаторов изучаемых демонологических персонажей включает раздел «Ипостась», предполагающий описание внешнего вида демона, что в свою очередь подразумевает внесение в данный раздел БД всех фиксируемых по материалам быличек признаков внешнего вида демона. Так, например, помимо основного «внешнего вида» (*человек, животное, женщина, мужчина, ребенок, девушка* и пр.), здесь же отмечаются такие характеристики, как *невидимый, длинноволосый, высокий, худой, босой, голый, пестрый, белый, с крыльями, в белых одеждах, в шляпе* и т. д.¹ Частотность появления признака *невидимый* в указанном разделе по материалам обработанных автором статьи текстов очень высока. Вместе с тем необходимо отметить, что в самом диалектном тексте признак невидимости МП может быть недостаточно эксплицирован; в этом случае данная особенность не фиксируется в разделе «Ипостась» (классификационная сетка БД ориентирована прежде всего на сам текст); кроме того, внешний облик *невидимого* МП, способного принимать *вид* человека, животного и пр., также отмечен в разделе «Ипостась» как «человек», «животное» и пр. Изменчивость —

* Финансирование РФНФ (грант №99-04-12016в), руководитель проекта — Е. Е. Левкиевская.

¹ В дальнейшем планируется выделение «Признаков» в самостоятельный раздел БД; заметим также, что и сам термин *ипостась* имеет здесь условный характер, ср. разделы «Ипостаси», «Внешний облик», «Атрибуты, спутники» в «Схеме описания мифологических персонажей» [Виноградова, Толстая 1994, 22–25, 40–41].

основной признак нечистой силы, поэтому в разделе «Ипостась» признак *невидимый* нередко соседствует с логически ему противоречащим, например: *бык водяной*; *невидимый* (описание **Водяного**), т. е. водяной бык, которого никто не может увидеть; предполагается, что он существует, вступает в бой с быком сельского стада и т. д. [Мицева 1994, 48–49], или: *невидимый*; *человек* (описание **Вампира**). Подобные примеры показывают, что признак *невидимый* не всегда является постоянной характеристикой МП, многочисленны случаи перехода *невидимого* в *видимое* и наоборот. В предлагаемой статье анализируются ситуации взаимосвязи (и взаимозамены) обоих членов оппозиции *видимый/невидимый*, а также соотношение признака *невидимый* с различными наборами функций МП.

Диалектные тексты быличек и поверий (нарративов) балканских славян вносились автором в БД из опубликованных источников, основанных на материалах полевых экспедиций в ряде регионов сербско-болгарского пограничья. На территории Сербии это следующие области и населенные пункты: юго-восточная Сербия [Раденковић 1991; Степановић 1998; Петровић 1999], село Стубица в восточной Сербии [Вучковић 1999], села в области Заглавак в восточной Сербии [Плотникова 1998], Пиротский край в юго-восточной Сербии [Златковић 1998; Златковић 1989], южная Сербия [Златановић 1998]. На территории Болгарии: Михайловградский, Врачанский, Видинский края в северо-западной Болгарии, Софийский, Трынский края в западной Болгарии, Разградский, Пиринский, Самоковский, Кюстендилский, Благоевградский, Разлогский, Радомирский, Перникский, Гоцеделчевский, Петричский края в юго-западной Болгарии [Манкова 1990; Мицева 1994; Георгиева 1983; Ангелова 1949]², область Бурел в западной Болгарии [Любенов 1993]. Включены также данные из Македонии [Вражински 1995]. Ареал, который охватывают приведенные источники, отличается компактностью ряда общих лингвистических (см. [Клепикова 1999]) и этнокультурных (см. [Плотникова 1999]) характеристик, что предполагает наличие некой целостности фиксируемой здесь системы образов так называемой «низшей» мифологии.

² Тексты быличек из работ Е. Мицевой, И. Георгиевой вносились в БД выборочно, в соответствии с поставленными в проекте географическими рамками (для южнославянской территории – это восточная и юго-восточная Сербия, западная Болгария и Македония).

«Невидимость» МП относится только к его внешнему облику, но отнюдь не распространяется на другие знаки его присутствия вблизи человека. К таким знакам относятся различные следы его деятельности (беспорядок в хозяйстве, убитый человек; в БД эта характеристика находит отражение в разделе «Функции»), останки самого невидимого МП, которые можно увидеть после «смерти» МП (лужа крови, студенистая жидкость, косточка из колена и пр.).

Отсутствие «видимости» внешнего облика МП компенсируется звуковыми характеристиками (голосом, свистом, скрипом, стуком, шумом, музыкой), сопутствующими погодными явлениями (громом, градом). В ряде случаев ипостась МП может приравняться к *невидимому* (воздух, ветер, тяжесть на теле человека, тяжесть в повозке) и обнаруживаться по косвенным признакам: например, если МП является в виде ветра, то он опознается человеком по качанию веток и верхушек деревьев, клубам пыли и т. п.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о том, *кто и когда* (в какое время суток и в каких ситуациях) может видеть нечистую силу. Тексты быличек отражают некоторый набор типических ситуаций, когда *невидимое* становится *видимым* для участника события — встречи с нечистой силой, и наоборот — увиденная обычным человеком нечистая сила как будто исчезает, растворяется в воздухе. Кроме того, сам наблюдатель (= участник события) может принадлежать к необычным, удивительным людям (или даже животным), обладающим специфическими свойствами *видеть невидимое*, в отличие от большинства людей, которые к этому не способны (ср. «*Видимое* для одного может быть *невидимым* для другого...» [Цивьян 1979, 202]). Необычайные способности подобного рода, как правило, связаны с происхождением такого сверхчеловека (например, рождение от связи МП и обычной женщины), в частности — со временем зачатия или рождения (обычно — в субботу, откуда серб. *суботњак*, болг. *съботник* 'человек, способный видеть МП; человек, которому являются МП').

«Невидимость» как незримое присутствие МП вблизи человека может дополняться признаком «осязаемость» (имеется в виду незримое, но осязаемое воздействие МП на человека), что в разделе «Ипостась» классификационной сетки БД отражают прежде всего совмещенные характеристики типа: *невидимый; тяжесть на спине человека* (описание **Вампира**) или *невидимый; что-то душящее человека* (описание **Вампира**). Очевидно, что второй компонент характеристики имеет отношение к функции МП, хотя текстуальный вариант описания

МП в данном случае представлен субстантивацией признака (функции). В наибольшем числе текстов тем не менее последовательно вычленяются «Ипостась» (*невидимый*) и «Функция (вредоносная)» МП: *творить бесчинства* (МП рассыпает зерно из мешков, бьет посуду, отвязывает и выпускает скот, тревожит домашнюю птицу, разбивает оконное стекло, разбрасывает вещи в доме), *душит человека* (о вампире), *давить и душить ребенка* (о ночницах). Или: «Ипостась» (*невидимый*) и «Функция (положительная)»: *помогать по хозяйству* (МП готовит ночью все необходимое для дневных хозяйственных работ — запрягает волов, если хозяин собирается пахать, просеивает муку, если хозяйка собирается печь хлеб, и пр. [Вражиновски 1995, 117]).

Совмещение характеристик в разделе «Ипостась» может относиться к следам пребывания невидимого МП, точнее — останкам его невидимого телесного облика (*невидимый; студень, жидкость*), что также имеет переходный характер от «ипостаси» к «функции», поэтому в разделе «Функция (не направленная на человека)» фиксируется: *растекаться жидкостью* (т. е. «превращаться в жидкость после гибели»; о вампире). Речь идет о многочисленных сюжетах убийства невидимого МП — вампира — сыном вампира (макед. *вампириџија, вампиров син*) или «суботняком» (человеком, который убивает вампира из ружья; собакой, которая видит и кусает его), после чего на месте МП остается теперь уже видимая для окружающих лужа крови, некая студенистая жидкость, которую следует уничтожить: закопать (похоронить), сжечь, выпарить кипятком с целью предотвращения воскресения МП из собственных останков. По другим вариантам (восточная Сербия): «кто-нибудь из домашних уколёт его иголкой, поцарапает или порежет ножом, или покусает его собаки. „И тыг се сригóше, спитијóше, напράји се на питије, на тресољáк, пеньорáк. И у питијете врашкó колéно од тенцá“» [И тогда съживался, растекался, превращался в студень, вязкое вещество, желе. И в желе — дьявольское колено от вампира] (Пиротский край [Златковић 1998, 69]). Из юго-западной Болгарии (сокращенный вариант): «Умер однажды мужчина... И жена приходила к нему каждый день зажечь свечу. Все хорошо, но увидела однажды на могиле небольшую дырочку. И сказала: „Надо же, зверушки сделали маленькую дырочку в могиле мужа“. И стала она, а это было около трех часов пополудни, собирать маленькие камушки и затыкать, затыкать, затыкать дырку. А муж ее уже стал вампиром и вылезал наружу, душа его была снаружи. И пока женщина затыкала дыру, ее вдруг что-то толкнуло и схватило за шею, и стало душить, душить,

душить там. На счастье, проходил пастушок с двумя собаками. И эти собаки почувствовали его и стали прыгать вокруг женщины, отгонять вампира. А пастушок не мог видеть вампира и стал прогонять собак от женщины, бьет собак, бьет, не может отогнать от женщины. А собаки уже укусили вампира, отогнали его от женщины, и внезапно вылилась на могилу студенистая жидкость (*из един път плясна на гроба пихтия*), и женщина сказала после этого: „Я к тебе сюда на могилу больше не приду!“ Если бы не собаки, осталась бы женщина на могиле задушенная» (Сандански, с. Илинденци [Мицева 1994, 108]).

Высокочастотным явлением следует признать совмещение «невидимого» облика МП с какими-либо звуковыми характеристиками, указываемыми в рубриках «Функция (не направленная на человека)»: *издавать звуки* (МП плачет, свистит, пищит, подражает крику птицы и т. д.), *играть на музыкальном инструменте, петь* и «Функция (вредоносная)»: *стучать, шуметь, скрипеть дверью, звонить в дверь, морочить звуками*. В большинстве случаев подобные вредоносные действия приписываются МП, идентифицируемому как «вампир». Наиболее часто встречаются функции *стучать* и *шуметь*. При этом в тексте часто подчеркивается, что люди, находящиеся в доме, который посещает МП, ничего не видят: «Цѣлу ноч лупа, сви чўјемо, а нїшта не вїдимо, текá свáку ноч. И пóсле четїрис дбна неје имáло нїшта» [Всю ночь стучит, все слышим, а ничего не видим, так каждую ночь. И после сорока дней все прекратилось] (восточная Сербия, Пиротский край [Златковић 1998, 68]). Шум, стук и топот МП, как правило, сопровождается также и видимыми следами его вредоносных действий: «Кад беше умрела наша чукун баба, забравили смо да гу боцнемо сас иглицу да се не увампирује. Прву ноћ по сарану, почне нешто да лупа по таван. По цел ноћ тропа ли тропа. Јутром видимо сав ни кромпир и лук исврљен надвор. Таг тата отиде код једног врачара Тозу и пита га какво да работи. Тоза га поучил да омесимо једно кровајче и да га однесемо на бабин гроб. Кад тој уработимо да прекрстимо кровајче и да кажемо: „Како крстим овој кровајче такој и бабу!“ Ми све тој удесимо и баба престану да дооди» [Когда умерла наша прапрабабушка, мы забыли уколоть ее иголкой, чтобы она не превратилась в вампира. В первую ночь после похорон что-то стало стучать на чердаке. Всю ночь стучало да стучало. Утром видим: вся наша картошка и лук выброшены во двор. Тогда отец пошел к знахарю Тозе и спросил его, что делать. Тоза велел замесить один хлебец и отнести на могилу бабе. После этого перекрестить хлебец и сказать: «Как крещу этот хлебец, так — и бабу!»

Мы все это исполнили, и баба перестала приходить] (юго-восточная Сербия, Нишский край [Раденковић 1991, 95–96]). Иногда люди вместе с топотом и стуком слышат только звуки творимых невидимым МП бесчинств (вещи остаются на месте): «Брей, ноця се тропа. Легнаа, идаа трасаа, трасаа по тавано — нема нищо. Па поседеа, поседеа, сипная се зърна по тавана — пшеница ли е, що е? Идаа, падаа, гледаа нема нищо разсипано. И днеска така, утре така и ония зея да одаат с пусат» [Ух, ночью стучало. Лягут, начинает стучать, стучать по чердаку — нет ничего. И посидят, посидят, рассыпается ли зерно по чердаку — пшеница ли, что это? Ходит, падает, смотрят — ничего не рассыпано. И сегодня так, и завтра так, и они взяли да и ушли оттуда] (западная Болгария, Разлогский край [Мицева 1994, 116]).

МП, функции которых определяются «способностью» *морочить человека; выманивать, выкликать из дома*, обычно проявляются как *голос*, зовущий человека ночью из дома. Такое проявление характерно для собирательного образа нечисти: нечистой силы, дьяволов, а также «осеней», «караконджулов» и даже «вил», «вампиров» — в случаях, когда принадлежность к нечисти становится их основной особенностью, например, повитуху ночью выкликает из дома голос, зовущий ее принимать роды у роженицы (это оказываются *юди, самодиви*) [Мицева 1994, 100]; хозяина вызывает из дома якобы голос соседа, зовущего на жатву (в роли невидимого МП выступает *осења*³), и т. д. Как правило, невидимая нечистая сила заводит человека в болото, топкое место, на высокий берег реки, на дерево над рекой, где тот приходит в себя после пения первых петухов.

Невидимой женщиной (что определяется людьми по ее «женскому» голосу) представляется чума: человек может слышать лишь ее голос. Чума зовет, кличет и убивает людей, а также пищит, как женщина: «И тогај расправат, дека чумата одила по селото, по куките одила, викала по луѓето, варила некакви билки, зашто кога наождала чумата, со такви дрва правила отровата и удушавала луѓето. Тоа сум го слушала. А, и една метла вика, па имало и со таја метла, чумина метла викаме ние, во нашто село ја има, тука поретко ја има. Таму нагоре многу ја има, там многу е работила чумата. И со таа метла не било убо да ме-

³ В.-серб. *осења, осењ, осань* (реже — *омаја*) — МП-призрак, привидение, которое может принимать различные облики; глумится над человеком, околдовал его (ср. действия МП: *осењи, омаја* v. 3.sg. 'околдовывает'); чаще всего заводит жертву на бездорожье, пытается убить, искалечить, выпачкать в грязи и т. п.

теме в куќи. И затоа луѓето почнале да сеат такви метли со какви си метеме. Та ја тоа знам знам за чумата, оти баба ми ми е расправала. Само гласо и са чували, не са ја гледале. Расправаа, викала како човек. Како жена пискала, некаде тогај кучињата са се врзували, затоа што многу са ја гонили, не са ја пуштили и фанат и врзат кучињата, ако не ја врзат, ќе удуши децата» [И раньше раскажували, што чума ходила по селу, по домам ходила, звала людей, варила какие-то травы и, когда приходила, делала яд и губила людей. Это я слышала. А, и есть одна метелка, говорят, и было с этой метелкой, чумина метелка мы ее зовем, в нашем селе она есть, здесь редко встречается. Там у нас ее много, там много поработала чума. И этой метелкой нельзя было подметать в доме. И потому люди начали сажать такие метелки, которыми мы подметаем. Это я знаю, знаю про чуму, потому что мне моя баба рассказывала. Только голос ее слышали, не видели ее. Рассказывают, кричала, как человек. Как женщина пицала, когда-то раньше и собак привязывали, потому что они сильно ей досаждали, не пускали ее, и собак хватали и привязывали, если не привязать, она погубит детей] [Вражиновски 1995, 64].

Знаком появления невидимого духа некрещеного ребенка также чаще всего бывают звуки, преимущественно мелодичный или резкий свист, откуда происходит сербское название этого МП (*свирац*): «Свири́ц искочи из гроб, не види се, само се чује куде свири́» [Свирац выскакивает из могилы, его не видно, только слышно, где он свистит] (юго-восточная Сербия, Враньский край [Златановић 1998, 168]).

Музыка, пение как характерные признаки «вилы», «самовилы», «самодивы» могут быть звуковыми заместителями внешнего облика самого невидимого персонажа: «Беше летно време. Си работев како секој ден во воденицата. Еден ден онака идат одоздола по јазот, ништо не гледам кој иде, туку слушам по јазот некои свират, да ти е милина да и слушаш. Жетварски песни. Самовилине, шо и викат, ноќе свират, пеат, да ти е милина да и слушаш. Двата камења во воденицата си работеа. Вратата затворена, пенџерата затворена. Од каде поминаја низ камењава, камењата не работат. То чудо нешто, а и да и видов, не и видов, само гласо го слушаша во водејницава кај шо бев а друго ништо, а години тука бев. Тие пеат на глас, ти не можеш ништо да видиш. Жетварски песни, да ти е милина да и слушаш. Ние имавме кобила, сабајлето ко ќе станевме гривата на глата плетена и опашката. Да не можеш да ги отплетеш. Тоа биле самовили» [Было лето. Я работал, как всегда, на мельнице. Однажды вот так идут снизу по плотине, ничего

не вижу, кто идет, только слышу — на плотине кто-то играет, наслаждение — слушать. Живные песни. Самовилы, как их называют, ночью играют, поют, так что наслаждение их слушать. Два жернова на мельнице работали. Двери были закрыты, окна закрыты. Когда они проходили мимо жерновов, жернова не работали. Это чудо какое-то, если бы их хоть видел, но их не видел, только голос слушал на мельнице, и ничего другого, а годами там был. Они поют так, что их слышно, но ты не можешь ничего увидеть. Живные песни, так что наслаждение их слушать. У нас была кобыла, следующим утром, когда встали, грива на голове у нее заплетена и хвост. Да так, что не расплеться. Это были самовилы) (Македония [Вражиновски 1995, 29]). В приведенном тексте сопутствующим «видимым» знаком появления невидимого МП становится также и результат их вредоносного действия (отмечен в разделе «Функция (вредоносная)»): *заплетать коням гриву, хвост*.

Звуковым знаком близкого местонахождения невидимого МП могут быть такие явления непогоды, как гром или гроза, что часто бывает и знаком борьбы, битвы двух демонов непогоды; например, у македонцев — «змея» и «ламии»: «Чим грми не смееш да јадеш, оти ламјата бегала по лебо кај нас, а громо од горе ќе не утепа. И заради тоа луѓето не смееле да седат на трпеза кога грме» [Как только гром загремит, нельзя есть, потому что ламия бегала по хлебу рядом с нами, а гром сверху ее должен убить. И поэтому люди не смели садиться за трапезу, когда гром гремел]; «Под мотиката ламјата се криела од змејот, оти змејот оде по неа и озгора мава по неа. Арно, ама она за да не ја убие змејо, таа се крие под мотиката долу. А овој змејот удира од горе, ама не удира во човекот. Покрај него и само буботе» [Под киркой ламия пряталась от змея, потому что змей ее преследует и сверху бьет по ней. Хорошо, но, чтобы ее змей не убил, она пряталась под киркой снизу. А этот змей ударяет сверху, но не бьет по человеку. Рядом с ним и только грохочет] [Вражиновски 1995, 49, 50]. Явление самого вредоносного воздушного демона сопровождается более осязаемыми для человека признаками непогоды: ветром, вихрем, градом, хотя об МП в тексте сообщается, что он — невидим: «Ламја, кога ќе обере нешто берикетот, кога ќе ск'ца градо тоа викаат било ламја. Или, пак, еве старите така прикажуваат: некои одеде по полето, децата маленки ги носеле по полето, во лулка и коа ќе заврте некоа летина, заврте се и бутне лулката на детето и оно осакате — викаат ламјосало го, значи тоа било ламја, али невидливо. Таа се зададе, одеднаш ветерот врте, врте» [Ламия, когда пропадает урожай, когда его побивает градом, тогда го-

ворят, что это была ламия. Или же вот старики так рассказывают: какие-то люди шли по полю, несли маленьких детей в люльке, и, когда закрутились снопы, закрутилась и упала люлька с ребенком, и он покалечился — говорят: «ламьёсало его», значит, это была ламия, но невидимо. Она если нагрянет, сразу ветер закружится, закружится] [Вражиновски 1995, 49]. В раздел БД «Функция (вредоносная)» попадают такие действия «ламии», как *уничтожат урожай, калечить ребенка*, а в раздел «Ипостась» — большой совмещенный набор признаков: *ветер, вихрь; град, невидимый*.

Совмещение в БД признака *невидимый* с ипостасью *ветер, вихрь* характеризует также МП, близкие к собирательному образу нечистой силы. Такими пограничными (от образа конкретного МП к обобщенному образу нечисти) в балканославянских нарративах выступают «вила» и «вампир». Так, в македонском тексте: «самовил» никто не мог увидеть, и никто не знал, где они жили, пожилые люди рассказывали, что сильные ветры указывали на их передвижение по воздуху. «Порано имало самовили, ама никој не ги вишол. Тие никој не може да ги види и никој не знае кај живеат. Кажуале старите дека ко имало некој силни ветришта тогаш самовилите врвеле. Кај нас еднаш се случи едно чудно нешто кога жниевме. Жниевме јас, дедо Грнче и маја ми. Му велиме на дедо Стојо да ги врземе полозите. Веднаш потоа ко дуна еден силен ветер, сите полози ги крена и ги однесе во Дучевата нива, горе над дабјето. А еден сноп од стриковата нива, кога го крена, го врте, го врте на небо, потоа го нашле дури таму далеку снопот, исправен простум» [Раньше были самовилы, но никто их не видел. Их никто не может увидеть и никто не знает, где они живут. Старики говорят, что, когда были сильные ветры, тогда самовилы шли. У нас однажды случилось чудо во время жатвы. Жали я, дед Грнче и моя мать. Мы говорим деду Стое, что свяжем пучки колосьев. Сразу после этого как подул сильный ветер, все пучки поднял и унес в Дучево поле, поверху над дубами. А один сноп с поля дяди, когда понес, завертел его, завертел в небе, потом его нашли аж там далеко просто расправленным] [Вражиновски 1995, 27]. Невидимые, воздушные демоны отождествляются с нечистой силой любого вида (дьяволами, болезнями) и представляются легким движением воздуха, дуновением ветерка, о чем отчетливо свидетельствует еще один македонский текст, описанный в БД через идентификатор «Нечистая сила», а в разделе «Ипостась» охарактеризованной двумя признаками: *как ветер, вихрь; невидимый*: «Ни забрануваа нас родителите, постариве, да не одиме ноќно време

под сенка, под дрво, да не одиме ноќно време или денски да не лежаме, да не спијаме под шип. Шипот бил најопасното растење во полето. Се сметало дека тука бил собирот на поганите, да речиме, за човекот створени, како што се вампири, ветроштини. Тие биле ветровски, вакафски растења. Под него било недозволено да спија човек, оти лоши соншта ќе гледал, оти во тие шипови се криеле овие шо ги викаме, како шо ги велат вампири, како ветроштина. Ако човек скрши шип намерно да го оштетува, можело да му се фати рака, да му се фати нога, па да го мачат ноќе, дење...» [Родители и старшие нам запрещали ходить в ночное время под кронами деревьев, чтобы в ночное время или днем не лежали, не спали под шиповником. Шиповник был самым опасным растением в поле. Считалось, что там собирались нечестивые, так сказать, для человека, как, например, вампиры, ветрища. Это были ветряные, потусторонние растения. Под ними нельзя было спать человеку, потому что будет видеть плохие сны, потому что в этих шиповниках скрывались эти, как мы их называем, как их называют, вампиры, наподобие ветрищ. Если человек ломает шиповник, специально чтобы его повредить, у него может отняться рука, нога и будет его мучить ночью, днем...] [Вражиновски 1995, 101].

Как видим, в раздел БД «Имя» (название) попадают наименования разных типов МП: *вампири, ветроштини, погани*, выступающие здесь как синонимы, которые обозначают собирательный образ нечистой силы. Относительно «вампира» в нарративах балканских славян также нередко встречается объяснение, что это *невидимый* «воздух», «дух», творящий бесчинства: «То се углавном не виђа. То је ваздух, као ваздух кад те уватио. Сад ту лупа, а ти не видиш што то лупа. То је дух! То човека сретне на пут, а он га не види шта је. И скида му цакови од кола, а он ништа не види. Мож' да седи уз човека, ал' он га не види. Ал' има по неки види то, па, склања се...» [Это, как правило, не увидишь. Это воздух, как будто воздух тебя схватил. Вот тебя бьет, а ты не видишь, что это бьет. Это дух! Это встретится человеку на пути, а он его не видит. И сбрасывает у него мешки с телеги, а он ничего не видит. Может сесть рядом с человеком, но он его не видит. Но есть некоторые, которые видят это, и избегают...] (восточная Сербия, Парачинский край [Вучковић 1999, 62]).

Во многих текстах *невидимый* облик «вилы» или «вампира» не эксплицирован, но при этом МП отождествляются с *ветром, вихрем*: «Самовиле. Кад наиђу као вирулђа на некога не сме да их вређа или псује. Да не би оболео носи им шећер или слатку течност (шербѐт), погачицу

и цвеће, све у белој марами, па то закачи тамо где бораве (дрво без врха, глог, шипак) како би их одобрвољлио („Попрска куде га је ветар закачило, и каже: — Молим те, мајћо, браће, молим ви сестре, опустете ју! Ако сте мајће, мајће да сте! Ако сте сестре, сестре да сте! Ако сте брајћа, брајћа да сте!“). А иде и код врачаре („Носи белег при вражаліцу, ако мѳж да помѳгне“)» [Самовилы. Когда нападут в виде вихря на кого-нибудь, тот не смеет их обижать или ругать. Чтобы не заболеть, приносит им сахар или сладкую жидкость (шербет), булочку и цветы, все в белом платке, и повесит это там, где они обитают (дерево без верхушки, боярышник, шиповник), чтобы их задобрить. («Побрызгает там, где его ветер настиг, и говорит: — Прошу тебя, мать, брат, прошу вас, сестры, отпустите! Если вы матери, будьте матерями! Если вы сестры, будьте сестрами! Если вы братья, будьте братьями!») А идет и к знахарке («Носит знак знахарке, чтобы помогла, если может») [Пиротский край [Златковић 1998, 53–54]]. О вампире: «Била се „прекренула“ једно време 'ва Божина мајка кад умрела. Ја имала једно куче, и оно, знаш, како лежало овдена, кад кивну, ја изађо, оно кад довати она ветар! Од бунара каменчићи сам бришу. Ја кажем: „Иди на ниже доле! Немо овам код мене!“» [Однажды как-то «обернулась» Мать Божи, когда умерла. У меня была собака, и, знаешь, как лежала она во тут, когда зарычала, я вышла, она как уцепится за тот ветер! От колодца только камешки отскакивают. Я говорю: «Иди отсюда вниз! Не ходи сюда ко мне!»] (восточная Сербия, Парачинский край [Вучковић 1999, 62]).

Близкими к воздушной ипостаси являются такие облики МП, которые описываются в текстах как *некая тяжесть, тяжесть на теле человека, тяжесть в телеге (повозке)*. В разделе «Ипостась» в БД эти характеристики также могут совмещаться с признаком *невидимый* (т. е. «невидимость» МП очевидна из самого текста). Характерным представляется следующий македонский текст об изгнании из села вампира, которого человек переносит через реку или ручей (водную преграду) на спине, отчего сильно потеет («вампир слишком тяжелый»): «...Жената ќе месе погача, едно шише вино и ракија и ќе се стави во една торба. Ќе му ја дади на мажо торбата и ќе му речи да го однеси вампирот, на пример, во Пашино Рувци ноќеска. И преку блато ваму, ваму има река Црна и ќе оди да го носи но со торбата на раце и ќе му речи: „Ајди иди и ко ќе ја најда водата качи се на мене, ќе те пренесам јас одавде, ќе ојме на гости“. И ко ќе се качил на чоеков ќе испотел тој од шо вампирот бил тежок. И ко ќе го префрли преку реката, ќе му рече: „Ај, сега овде ќе јадиме“. Чоеков ќе ја остај торбата на некое

дрво и ќе се вратит. Ко ќе се вратит, тој ќе иди по него до водата. Ко ќе дој до водата и не можи преку вода и ќе остане. Чоеков вампирот го пренесува на грб. На грб и тежи многу и се поти многу» [Женщина замесит хлеб, приготвит кувшин с вином и ракию, все это положит в сумку. Даст мужу сумку и скажет, чтобы ночью он отнес вампира в другое село, например в село Пашино Рувци. И он соберется идти через болото, там есть река Черная, чтобы нести его, пойдет с сумкой в руке и скажет ему: «Давай, пойдем, а когда дойдем до воды, ты забирайся на меня, я тебя перенесу, мы пойдем в гости». И тот усядется на человека, и мужчина весь вспотеет, потому что вампир очень тяжелый. И когда перенесет его через реку, скажет ему: «Ну, сейчас здесь будем есть». И человек оставит сумку на каком-нибудь дереве и вернется. Когда будет возвращаться, вампир пойдет за ним до воды. Когда дойдет до воды, не сможет перейти через воду и останется. Человек вампира переносит на спине. На спине, и тяжело ему очень, и сильно потеет] [Вражиновски 1995, 123].

Невидимый вампир, «осеня» или дьявол наваливаются на человека, давят на грудь, залезают на голову, спину. В таких случаях ипостась МП (*тяжесть на теле*) коррелирует с его вредоносной функцией *давить, душить человека* и ощущается как ночная боль или продолжительная болезнь человека. Избавление от такого невидимого МП происходит с помощью традиционных магических средств (например, прокалывания кожи вампира): «Во селото имам слушнато, кај еден од комшиите, ко ќе си легнел стално го стегал вампиро. Човекот имал голема мака, не само што го стега, но и не можел да спие. Тежина чувствувал. И ќе сетил како тежината идеше, како сенка. Некои од селото му рекле: — Да си наредиш трње ко ќе си легниш, на покривачите згора и то ко ќе дојт ќе се боцни и ќе пукни! И тој си наредил трње од оние брана шо праат некој пат. Со брана ко ораа со волој, со брана влачеја на житото. И тие трњето ги наредил озгора на него, на јамболијата. И ко дошол вампирот се закачил за трњата и човекот само сетил како сторило „пом“ и толку. Пукнал и од тогај никако не го гмечеше, не чувствуваше тежина» [Я слышал в селе, от одного соседа, что его, как ляжет, постоянно давил вампир. Человек сильно мучился, не только его давило, но и не мог спать. Чувствовал тяжесть. И ощущал, как приступала тяжесть, как будто тень. Кто-то из села ему сказал: «Разложи колочки, когда ляжешь, сверху на одеяле, и то, что придет, уколется и лопнет!» И он разложил шипы от бороны, с которой иногда работают. С бороной пашут с волами, бороной боронят поле. И эти

шпы разложил сверху на шерстяном одеяле. И когда пришел вампир, то напоролся на шпы, и человек только ощутил, как сделалось «бум», и все. Лопнул, и с тех пор его не давило, не чувствовал он тяжести] [Вражиновски 1995, 114–115].

Присутствие невидимого МП, ощущаемое как тяжесть на теле (а также и тяжесть в повозке), может иметь характер глумления МП над человеком. В быличке из юго-восточной Сербии рассказывается, как женщина почувствовала огромную тяжесть на голове, стала жаловаться своей спутнице, а нечто (*осења*) передразнивало ее, повторяя жалобу в искаженной форме. Когда спутница поняла, что они имеют дело с нечистой силой, «нечто замыкало и скатилось со спины» жертвы: «Отишле моје етрве на њиву и там се замандале, желе, кво ли су прајиле, ставниле много. Једна од њи била много глува. Кад се вртале оди њиву, она друга осетила на главу нешто тешко како туч и рекла на овуј глуву: „Леле, Милице, кво ми је ово на главу оvolко тешко?“ А тој што јо се било натрпало на главу, почело да се жљеби: „Љеље, Милице, кво ми је овој овољко жешко на гљаву“. И такој причало још неки пут док овај глувава неје чула. Кад чула, она рекла: „Леле, снајке, тој су мори осење!“ Како тој рекла, оно нешто замаучило како маче и смакљосало се низ њојну грбину. Оне се таг просвестиле и почеле да беже на кам дом» [Пошли мои невестки в поле и там задержались, жали, что уж они там делали, только сильно припозднились. Одна из них очень плохо слышала. Когда возвращались с поля, та другая ощутила на голове что-то тяжелое, как бронза, и сказала этой глухой: «Ой, Милица, что это у меня на голове такое тяжелое?» А то, что ей осело на голову, стало передразнивать: «Йой, Милица, что это у меня на голёве такее горячее?» И так говорило еще несколько раз, пока эта глухая не услышала. Когда услышала, сказала: «Ой, сноха, это, должно быть, осени!» Как только так промолвила, это нечто замыкало, как кошка, и скатилось вниз по спине. Тогда они пришли в себя и побежали к дому] (район Сврлига, с. Гулиян [Раденковић 1991, 97]). Невидимые «осења» или дьявол седлают человека и ездят на нем верхом в течение ночи, отчего тот не может прийти в себя: «Љубица Гајић копала у Ади, а муж јој остао кући. Кад се Љубица вратила, изненадила се што га није затекла. Намирила је стоку па легла да спава. Кад је свануло, нашла је Миладина на прагу куће, спопала га бела пена! Пошто се мало опоравио, испричао је шта му се десило. Вукло га нешто да обиђе њиву преко Мораве. Дошао је и ту га свладао сан. Пробудио се у поноћ и осетио велики страх. Устао је и пошао кући. Кад је био код Јеличића бунара,

скочи му нешто на врат. Миладин се копрцао да га скине, али му није успевало. Целе ноћи се борио и тако стигао кући па се само скљокадисао. Онда су запевали први петлови и „то“ је сјახало, нестало чудо» [Любица Гаич копала в Аде, а ее муж остался дома. Когда Любица вернулась, удивилась, что не застала его дома. Покормила скот и легла спать. Когда рассвело, нашла Миладина на пороге дома, всего в белой пене! Когда он немного пришел в себя, рассказал, что с ним случилось. Что-то влекло его обойти поле за Моравой. Пришел, и тут его одолел сон. Проснулся в полночь и ощутил огромный страх. Встал и пошел домой. Когда дошел до колодца Еличича, что-то прыгнуло ему на шею. Миладин отбивался, пытаясь его сбросить, но ему не удавалось. Всю ночь бился, и так дошел до дома да и упал. Тогда запели первые петухи, и «это» слезло, пропало чудо] [Раденковић 1991, 83].

Те же МП («осеня», «омая», «дьявол», «нечестивый»), проявляющиеся как неожиданная, внезапная тяжесть в телеге или повозке, которую не в силах сдвинуть с места тягловый скот, чаще всего имеют вредоносные функции *останавливать воз, телегу; сбивать с пути; нарушать человеку планы, мучить тягловый скот*. Типичный текст из юго-восточной Сербии: «Била сам мала. Отац ми умро, мајка ми умрла, ми смо остали с бабу, нас пет детета, сви никакви. Ја сам била најстарија и пођем с бабу у планину с кола и с краве после пола ноћ да би раније стигле, најутро да беремо дрва. Пођемо ти ми из Булатовац, идемо, идемо, посртамо и успут нам се нешто попело на руду, на прва кола, а волови вукли ко да су кола пуна с неки терети, толико се уморили — све гола вода. То су ђаволи били, нечастиви. Омајали не па не обрнули преко њиве, преко обложине, и врате не назад у Доњу Трнаву уместо у планину. Целу ноћ не водили» [Ја была маленькая. Отец у меня умер, мать у меня умерла, мы остались с бабкой, нас пятеро детей, все — никудышные. Я была самая старшая, и пошла я с бабкой в горы с телегой и с коровами после полуночи, чтобы раньше дойти и утром собирать дрова. Пошли мы из Булатовца, идем, идем, спотыкаемся, и по дороге нам что-то забралось на оглоблю, на первую телегу, а волы тащили так, будто телега полна какого-то груза, настолько утомились — со всех вода рекой. Это дьяволы, нечестивые. Околдовали нас да и закружили через поле, через буераки, и вернули нас обратно в Доњу Трнаву вместо гор. Всю ночь нас водили] [Раденковић 1991, 69–70].

Иногда в разряд собирательной нечистой силы, проявляющейся как тяжесть в телеге или повозке, попадает и персонаж типа «ала» (воздушный демон). Любопытным фактом оказывается совмещение

признаков *ветер, буря; тень, прозрачная глыба и тяжесть в повозке* (здесь: в прицепе трактора): «И как раз мой двоюродный брат ехал на тракторе... а ала также в облике этого сильного ветра, бури, которая охватывает определенное пространство, села к нему в прицеп трактора, но была настолько тяжелой, что трактором нельзя было сдвинуть прицеп. Брат обернулся, закурил сигарету и рассказывает, что *видел* ее в облике какой-то тени, не животного, а тени, какой-то огромной прозрачной глыбы, которая легла в прицеп. И он снова пробовал поехать на тракторе, и снова не смог его сдвинуть с места. Тогда он спустился, закурил сигарету, вспомнил, что следует перекреститься, хотя он и был коммунистом, не верил в Бога, некрещеный. И после того, как перекрестился, он снова сел в трактор и, говорит, снова услышал этот страшный ветер, этот страшный шум: ала слезла с трактора, ушла вниз по дороге, опять согнула деревья, подняла в воздух листья, вырывала траву. И трактор поехал, а он добрался до дома» (перевод с серб., восточная Сербия, Буджак, с. Шестигабар [Плотникова 1998, 53]).

Большое число быличек отражают амбивалентный по отношению к оппозиции *видимый/невидимый* облик персонажей. Прежде всего это относится к персонажам *самовиле*, о которых говорится, что они *невидимы* днем, а потому особо опасны в это время суток, так как в течение дня человек может случайно потревожить их покой. *Самовиле* мстят человеку: парализуют тело, отнимают ум, память, убивают неосторожного посетителя, например: «Повела му брата тетка, мушко детенце. И нагази оно куде су самовиле играле. Јутрото нагази, до вечерту умре. Расхинуле га» [Тетка его брата взяла с собой ребенка. И он наступил там, где танцевали самовилы. Утром наступил, а вечером умер. Разорвали его] (восточная Сербия, Пиротский край, Горни Висок [Златковић 1998, 53]). Вместе с тем к характеристике *невидимый* в БД добавляется целый ряд особенностей внешнего облика МП, который информаторам известен, поскольку его кто-то «видел в „глухое время“»: *девочки, девушки или молодые женщины в белом; танцующие «коло»; длинноволосые; голые; босые; красивые.*

Многие случаи «невидимости» МП относятся к способности (возможности) самого человека *видеть* или *не видеть* нечистую силу. Как правило, считается, что обычные люди не видят МП, что позволяет невидимому МП глумиться и издеваться над человеком, превращаясь из невидимого в видимое, внезапно исчезая и снова появляясь. Особые люди, наделенные способностью видеть МП, либо помогают обычным людям освободиться от него, либо сами страдают, становясь жертвами

своего специального зрения — «никто нечисть не видит, а этот бедняга, рожденный в субботу, постоянно ее видит, все время ему что-то является»: «Мой чича, то је на мог оца чича, он је причао, он је се рódio у сýботу, знаш, соботња́к, а то је било ода́вно... Они су радéли у пивáру Бајро́нову, и мој чича, и мој о́тац. И он је свé долази́о, знаш, куда једánaес са́ти на вóз, и долази́л óвде у Ка́меницу, туј му билá ћérка, туј му бил... И ста́лно, ка́же, до́ле кад је бил на овó... код Бара́ницу код óну чéшму, ста́лно, каже, кúде двánaес-јéдан са́т, ја наила́зим, ста́лно, каже, искóчи, каже, или женá, или мýж у белó одéло или изáђе, каже, овáко пујб́к, знаш, пујб́к, каже, сýс перуши́не... То је, каже, код мéне, излази́ло, каже, ал ја сам би́о соботња́к» [Мой дядя, это мне дядя по отцу, он рассказывал, он родился в субботу, знаешь, суббота́нък, а это было давно... Они работали в пивоварне Байрона, и мой дядя, и мой отец. И он все время подходил, знаешь, около одиннадцати часов на поезд, и приходил сюда, в Каменицу, здесь у него была дочь, здесь у него был... И постоянно, говорит, внизу, когда он был на этом... у Бараницы около того источника, постоянно, говорит, около двенадцати-одного часа, я подхожу, постоянно, говорит, то выскочит женщина, то мужчина в белых одеждах, или, говорит, такой индюк, знаешь, индюк, говорит, с перьями... Это, говорит, около меня, говорит, высказывало, потому что я был суббота́нък] (восточная Сербия, Заглавак [Плотникова 1997, 278]); «Има људи који су рођени у задушну суботу они виђају вампири. Мож` да види вампира кад оћеш! Појављају се редом. Ја знам. Мој зет из Забреге рођен у суботу. И каже, умрела нека Дола у Забрегу. И он се враћао од некуд и причао да цео ноћ ишла за њим» [Есть люди, которые родились в поминальную субботу, они видят вампиров. Может увидеть вампира в любое время! Являются постоянно. Я знаю. Мой зять из Забреги родился в субботу. И, говорят, умерла какая-то Дола в Забреге. И он откуда-то возвращался и рассказывал, что она всю ночь шла за ним] (восточная Сербия, Парачинский край [Вучковић 1999, 63]).

Нередко сами рассказчики причисляют себя к категории особых людей, способных видеть МП: «[Зап.: И сега ли има самодиви?] — Па има си. Влизат у село. Те живеат по горите, по игрищата кгде има. Тука имахме воденица, дека е гаража, това беше воденица тука. И сега е воденица, ма тогава беше водна воденица. И я бее млада и като дойдат и като земат да играят, като земат да викат. Я ги видим, я съм събота́нъца, я съм рóдена на такъв ден, на Врѣбница ли викаше, че съм родена, дека ги вида. Я ги видим ония момичета убави и едни тупáни и вѣрба и свирки и „дуру-джуру“, ама силно свират. И тука имаше ли-

ляци и викат „и-и-и, иу-иу-иу, и-и-и“ — пеят, викат, пеят, викат и си заминат. Па, на друго место викат, на друго па́ и така. Играт си, свират, пеят, ако успеят да извикат некога така... Они идват през мръсните ноще, къде Коледа и на Русалия. Се са самодиви. Отиват си преди петли да ги запеят» [Собиратель: А сейчас есть ли самодивы? — Есть. Приходят в село. Они живут в лесах, на игрищах, где они есть. Здесь у нас была мельница, где гараж, а раньше здесь была мельница. И сейчас есть мельница, но тогда была водяная мельница. И я была молодая, и, как придут, и как примутся танцевать, как примутся кричать. Я их вижу, я субботница, я родилась в такой день, под Вербное воскресенье, вроде бы называется, я так родилась, что их вижу. Вижу тех красивых девчат и барабаны. И вербу, и музыку, и «дуру-джуру», очень громко играют. И здесь была сирень, и кричали «и-и-и, иу-иу-иу, и-и-и», и поют, кричат, поют, кричат и исчезают. Затем в другом месте кричат, в другом, и вот так. Танцуют, играют, поют, пытаются вызвать кого-нибудь так... Они ходят в нечистые ночи, когда Святки, и на Троицу. Это самодивы. Уходят прежде, чем запоют петухи] (Михайловградский край, с. Студено буче [Мицева 1994, 83–84]).

Впрочем, чаще необыкновенные люди, способные видеть нечистую силу, имеют высокий сакральный статус, выступая как демоны-покровители, спасающие человека в безвыходной ситуации. Так, в македонских быличках рассказывается, как люди с помощью различных действий пытаются избавиться от вампира (обманом, хитростью), но только «сын вампира», способный видеть демона, может им помочь: подсказывает, как заманить вампира в село, убивает во время свадьбы или при звуках музыки (которую так любит МП), дает указания о том, что делать с остатками вампира: «Се раскажувало дека некогаш во селото се појавил вампир. Тој не им паскостел на селаните, туку им правел услуги. На пример, ако некој маж се токмел да оди на орање, вампирот му ги впрегнувал вооловите уште преку ноќта; ако се токмела некоја жена да меси, вампирот и го одсејувал брашното преку ноќта и сл. Вамирот сакал да посетува свадби и да го води орото. Луѓето се загрижеле и почнале да бараат начин да се спасат од него. Некој предложил да го излажат вампирот. И рекле на една жена да меси погача, да налее вино и да тргне в планина. Вампирот ќе помислел дека жената оди на свадба и ќе тргне по неа. Кога ќе одел в планина волците ќе го растргнале. Но, вампирот не се излажал. Некој друг од селаните рекол дека вампирот можел да биде виден само од син на вампир. Тргнале да барат таков. Нашле таков во едно соседно село. Го довеле во се-

лото. Тој им наредил да направат една невестинска свадба. Го сториле тоа и кога започнале да играт оро, дошол вампирот и доведениот вампиров син го познал. Пукнал во него и го убил. Протече многу крв. Стопиле казани со вода, за да ја измијат крвта, бидејќи ако не ја измиеле, вампирот пак ќе оживее» [Рассказывали, что когда-то в селе появился вампир. Он не вредил селянам, а только делал услуги. Например, если мужчина собирался идти пахать, вампир запрягал ему волов еще ночью; если женщина собиралась месить хлеб, вампир просеивал муку еще ночью и т. п. Вампир хотел посещать свадьбы и вести свадебный хоровод. Люди забеспокоились и начали искать способ, чтобы избавиться от него. Один предложил обмануть вампира. И велели одной женщине замесить лепешку, налить вина и отправиться в горы. Вампир подумал, что женщина идет на свадьбу, и пошел за ней. Когда пришел в горы, волки разорвали его. Но вампира не обманули. Другой житель села сказал, что вампира может увидеть только сын вампира. Начали искать такого. Нашли его в одном соседнем селе. Привели в село. Он им приказал устроить одну ложную свадьбу. Сделали это, и, когда начали танцевать в хороводе, пришел вампир, и сын вампира его распознал. Стрельнул в него и убил. Вытекло много крови. Согрели котлы с водой, чтобы смыть кровь, так как в противном случае вампир бы снова ожил] [Вражиновски 1995, 117].

Другој вариант: «Во моето село Белица викале дека имало вампир. Викале вампирџија за да го тепат вампирот. Ама требало да има чоек со гајда да сирит. Вампирџијата го гледал вампирот, а овие другите никој не го гледал. Во куќата свирела гајдата и тој се појавил. Вампирџијата велит:

— Еве го вампирот, тука е дојден, в оро играт и вампирот.

Кога вампирџијата го приметил вампирот, тој летнал и почнал да го молит за да не го тепа. Ама, тој бил пазарен два наполеона за да го утепат вампирот. Оти од вампирот умирале деца, малечки од шест недели, помали деца умирале. Вампирот им праел нешто. Едно дете нашле помодрено, малечко. И таткото затоа дал два наполеона да го отенат вампирот. Ко го утепале вампирот, паднало нешто како крвиште, како џигериште. Вампирџијата им наредил:

— Ова — рече — одма да се попарит со врела вода, да се попарит!

И го попариле. Од тогај не се појавило демек ништо.

Вампирот само вампирџијата го гледал, ама клавал нешто под јазик, некоја тревка клавал и затоа можел да го гледат. Тој бил Турчин од Кичево дојден. Имам слушнато дека овој вампирџијава како вампир

да му бил таткото, зато вампирџија бил» [В моем селе Белица говорили, что был вампир. Звали вампирџию, чтобы убить вампира. Но нужен был человек с волынкой, чтобы играть. Вампирџия видел вампира, а никто другой его не видел. В доме играла волынка, и он появился. Вампирџия говорит: «Вот он, вампир, пришел сюда, в хороводе пляшет и вампир». Когда вампирџию заметил вампир, он подлетел и начал просить не убивать его. Но тому заплатили два наполеона, чтобы он убил вампира. Ведь из-за вампира умирали дети, маленькие — шести недель, совсем маленькие детки умирали. Вампир что-то с ними делал. Одного ребенка нашли посиневшим, маленького. И отец дал два наполеона, чтобы вампира убили. Когда убили вампира, упало что-то наподобие печени. Вампирџия им приказал: «Это, — говорит, — сразу ошпарьте кипятком, ошпарьте!» И ошпарили. С тех пор, значит, не появилось ничего. Вампира видел только вампирџия, но клал что-то под язык, какую-то травку клал и потому мог его видеть. Это был турок, пришедший из Кичева. Я слышал, что у этого вампирџии отец был вампир, поэтому он был вампирџия] [Вражиновски 1995, 118–119].

Многие МП являются человеку в темное время суток, чтобы сбить с дороги, завести в глухое топкое место (болото, реку), напугать, оседлать, покалечить, убить. Такой МП проявляется сначала как нечто *невидимое* (предощущение опасности), а затем приобретает разные облики (животного, женщины и пр.), т. е. становится *видимым* (реально опасным). Знаками невидимого и одновременно предвестниками опасности могут быть некоторые изменения в природе: легкий ветерок, шорох, сгущение темноты и пр. О самом МП обычно говорится, что он «то появляется, то исчезает» (*час га има, час га нема*), «появляется то здесь, то там, то вдруг исчезает» (*а под пут, а над пут, и зачас се изгубила*), «внезапно исчезает» (*ја погледам — нема га теле*) и т. д. МП, обладающие подобными свойствами (переходящими во вредоносную функцию *являться*), относятся к категории собирательной нечистой силы и идентифицируются как «дьявол», «осеня», «караконджул», «привидение», «нечистая сила».

«Дьявол» (*нешто*) преследует человека в облике волка ночью, исчезает, перестает быть видимым, когда человек переходит через реку: «Отишъл човекът у Брезник. И търгъл си с кон'атога и давай, давай, та камто Йарославци, камто чешмугу. И там казуйу излазило нешто. И верно: излезло нешто кико вълк, та по нега та по нега — та куде е Йарославска чешма, куде е Проданча, това Дълбок'и дол — до там се одило: а отука... кон' мџа, старџц кара — нема дека да се крие — минавал

през гóру... Кá слéзли камто Дълбóк'и дóл — тáм имáло рекá — и кá минúл рекúту вечи се не обърнúл и не гá видéл. И рекъл: «Дéца, слúшайте да ви кáжем: досегá кудé сьм ишгъл, сé сьм се върчáл, дóма сьм си лежáл. Од сегá занáпрéд, дéка замрýкнем, там че лежím. Видím ли нéкуде вíделце, там че íдем...» [Пошел человек в Брезник. И отправился на коне, и давай, давай, к Ярославцам, к источнику. И там, говорят, являлось что-то. И правда: вылезло нечто вроде волка, и за ним, и за ним — и там, где Ярославский источник, где Проданча, там овраг Дылбоки — дотуда шло: а оттуда... конь плетется, старик погоняет — негде скрыться — перешел через лес... Когда спустились к оврагу Дылбоки — там была река — и когда перешел через реку, не обернулся уже и не увидел его. И сказал: «Дети, слушайте, что вам говорю: до сих пор куда бы я ни шел, возвращался, чтобы дома ночевать. С этого времени и наперед — как только стемнеет, там я и заночую. Увижу ли какой огонек, туда пойду...»] (западная Болгария, Софийский край [Любенов 1993, 237]).

«Осень» (*осења*, или *омаја*) вводит путника в заблуждение, являясь на его пути в облике человека и внезапно исчезая после приветствия; другой путник находит затем на этом месте белую простыню: «Други пут деда Степа пошал на рад ноћу и носил карабитну лампу, неје имало сијалице како саг. Кад бил баш на окуку, доле кам Стублину, видел човека и рекал му: „Добро вечер“, и како тој рекал, човек сам нестал. Деда развртел лампу и тражил га и под пут и над пут и кам куде Бресје и ништа. По њег, по деда Стеву, исти вечер, пошал Тика, његов шурак и на исто место кад наишал, оно се само бел чаршав распротрл на пут. Туј стварно осење имале баш код Аврине крушке, овам код Стублину туј како да су изводиле» [В другой раз дед Степа пошел на работу ночью и взял керосиновую лампу, не было тогда фонарей, как сейчас. Когда был как раз на повороте, там внизу по дороге к Стублине, увидел человека и сказал ему: «Добрый вечер», и как только сказал, человек исчез. Дед вертел лампой и искал его со всех сторон дороги и по направлению к Бресью, и ничего. За ним, за дедом Стевой, в тот же вечер пошел Тика, его шурин, и, когда дошел до того же места, там только белая простыня расстелилась на дороге. Здесь действительно осени были, как раз около груши Авры, тут по направлению к Стублине, тут как будто бы появлялись] (юго-восточная Сербия [Раденковић 1991, 93]).

«Караконджул» (*караконџула*) внезапно появляется у реки в облике полуголой женщины в белом, пугает людей, пытается затянуть в воду, затем так же внезапно исчезает: «Ишли људи из воденицу у ноћ

сас волови и пролазили поред реку. Тике се испред њи створила жена у белетине али јо дупе било ас голо. Тој је била. Савила се тај жена, клекнула на земљу и почела да кука. Људи се малко уплашили, потерали волови да гу замину, један узеја па запалија цигару (од светло се плашив ђаволи). Кад прошли прикај туј наказу, они се обрнули, кад ништа не видели, жена гу неје имала...» [Шли люди с мельницы ночью с волами и проходили мимо реки. И перед ними явилась женщина в белом, но задница была у нее голая. Такая была. Скрючилась эта женщина, упала на колени и начала причитать. Люди немного испугались, погналы волов, чтобы от нее уехать, один взял да зажег сигарету (дьяволы боятся огня). Когда проехали это чудище, обернулись, но ничего не увидели, женщины не было...] (юго-восточная Сербия [Раденковић 1991, 64–65]).

«Привидение» в облике собаки является человеку на перекрестке и останавливает волов, которые не двигаются до первых петухов: «А жена једна причала, ја памтим, како су ишли негде на свадбу у запрежна кола, било касно и они се вртали дом. Кад били на раскрсницу, там куде Малче, некакво куче излегло и волови се забъкнули. Ни там, ни там. Не тели ни да крену, ни да се врну. Њојан муж и' ударал, бил да појду, ал' они јок па јок. Такој стојали у место волови све док петлови несу запојали. Тъд се куче изгубило и волови пошли дом» [А одна женщина, помню, рассказывала, как ехали где-то на свадьбу на телеге с волами, было поздно, и они возвращались домой. Когда добрались до перекрестка, там, где Малче, какой-то пес выскочил, и волы встали. Ни туда, ни сюда. Не хотели ни вперед двинуться, ни вернуться. Ее муж их стегал, бил, чтобы шли, а они ни в какую. Так стояли на одном месте волы, пока петухи не запели. Тогда пес исчез, и волы пошли домой] (юго-восточная Сербия, Нишский край [Петровић 1999, 79]).

«Нечистая сила» (*вѣнкашното*) выманивает человека из дома, выкликая человеческим голосом, бежит перед ним в облике лисицы, ведет к реке: «Имаше една баба, тя сѣ викаше: „До едно време спех, сетне ми викна:

— Катерино, Катерино мари, хајде, отиваме на нивата.

И станах аз, това нещо не е като човек, като лисица, върви напред меня. И аз върва по него и викам:

— Чакај мари, чакај ма, коя си що ма викаш?

— Не чакам, яз бързам.

То ѝ викало уж — „аз бързам“, ми нали тѣй са праило. И тя търчи, търчи, отишла до реката, до мосто и вика:

— Бо-оже, това не е Боба, приятелката, това е било вѣнкашното, ми ма излѣга. Я аз да са върна...» [Была одна баба, она рассказывала: «До какого-то времени спала, как меня позвали: „Катерина, Катерина, дай, пойдѣм в поле“. И я встала, это что-то не как человек, а как лисица, бежит передо мной. И я иду за ним и кричу: „Постой, подожди, кто ты и зачем меня зовѣшь?“ — „Я не жду, я спешу“. Оно кричало „Я спешу“, или мне так казалось. И она бежала, бежала, дошла до реки, до моста и кричит: „Бо-оже, это не Боба, моя подружка, это была нечистая сила, меня обманула. Вернѣсь-ка я...“»] (западная Болгария, Санданский край [Мицева 1994, 80–81]).

Как видно из текстов, все эти демоны вредят человеку именно тем, что могут становиться *видимыми*, пугают человека, *являясь* ему. Наименования этих демонов, как правило, взаимозаменяемы в нарративах (например, серб.: *А онѣ били старци, сатѣне, вапирјѣ* [А то были дедки, дьяволы, вампиры]; *Све били ђаволи, осеѣе ли су, какве ли су на казе*, — «*нечастиви*», *бог да ме прости* [Все были дьяволы, осени ли, какие уж там чудища, «нечестивые», Бог меня простит]; *...то су биле омаје, нечастиви...* [...это были омаи, нечестивые...]); нередко они встречаются как парные (например: «*Ђаволи се ваде са вргови*. Нека баба баје и они излазе из вира. Ал то куј уме да баје; од пре то жене знале... Ваде *караконцуле-ђаволи*. И они излазе, ки зајац» [Дьяволы выуживают заклинаниями. Одна баба заговаривает, и они выходят из водворота. Но это кто умеет заговаривать; раньше женщины умели... Вытаскивают караконджулов-дьяволов. И они выскакивают, как зайцы] [Вучкович 1999, 67]). Тексты даны выборочно, в качестве иллюстраций, поэтому важно отметить, что все образы МП указанных категорий взаимозаменяемы в быличках, сюжет которых развивается по типичной схеме: неожиданное явление человеку на пути (или в результате «ночного вызова» его из дома) в облике животных или «странных» людей, стремление завести человека к воде или на бездорожье, затем внезапное исчезновение, т. е. эти МП глумятся над человеком путем *явления, появления, видѣния*.

В противоположность этим демонам другие МП по признаку *видимый–невидимый* занимают нейтральную позицию в отношении к человеку, который знает о них, может описать, как они выглядят, но никогда их не видит, поскольку вредоносная функция *являться человеку* им несвойственна. Такими свойствами обладают МП, прорицающие судьбу: «Наречниците биле во бело облечени. Но, никој не можел да ги види, само зборот се слушаат, а да види не можел никој.

Луѓето куката на третата вечер ја спремале. Клавале книги, клавале секира, клавале сврдли, детево да биде дограмација. Клавале и пченица. Детево да биди берикетлија, да учит, да работит, да делкат, да знајт дрво да делкат» [Наречници были одеты в белое. Но никто не мог их видеть, только речь слышалась, а видеть никто не мог. Люди готовили дом на третий вечер. Клади книги, клали топор, клали сверла, чтобы ребенок был столяр. Клади и пшеницу. Чтобы у ребенка удавался урожай, чтобы учился, чтобы работал, чтобы мастерил, чтобы умел дерево обрабатывать] [Вражиновски 1995, 55]. Степень непосредственного контакта этих МП с людьми практически сведена к нулю. В редких случаях, когда человек чем-либо мешает демонам судьбы осуществлять прорицание, они как-либо обнаруживают свое присутствие, например, *плюют* на мать: «Јас имав снаа. И се роди машко бебе. Таа на третата вечер околу 12 саатот го зеде бебето да цица. Детево плакало и таа го зела да цица. И таман цицало, се пули на саатот — 12. И тие дошле и во очи и поплукале на мајката: „Леле — рекла таја — шо е ова кој ми плукна вака“. И го остајла бебето. Се покрила со ложникот, со јорганот, се завиткала. Тога тие биле наречниците» [У меня была сноха. И родился мальчик. Она на третий вечер около 12 часов взяла ребенка покормить. Ребенок плакал, и она взяла его покормить. И как раз он сосал грудь, она посмотрела на часы — 12. И они пришли и в глаза матери плюнули: «Ой, — сказала она, — что это такое, кто на меня так плюнул». И оставила ребенка. Накрылась покрывалом, вернулась в одеяло. Это и были наречницы] [Вражиновски 1995, 53].

Несколько иную позицию по отношению к человеку занимает МП с более низким статусом, нежели демоны судьбы, — «змея летающий». Во время полета его можно заметить в виде кометы, пучка искр, огненного шара и пр. Очень часто отмечается, что его может видеть только женщина, с которой он в облике человека вступает в половую связь; этим мотивировано довольно четкое (но «нелогичное» с точки зрения совмещения признаков) описание его внешнего облика: *змея на двух ногах; невидимый*: «Змех е змия с два крака. Преобрьца се на човек и може да залиби мома... Он се претвара на човек, ама кога се зададе, искри фърля... Таа змех е либила — казват, ако земе някоя да изумева и да слабее. Идва скришом и само тя може да го види. На заранта момата е в синини и хората казуват — облак я газило» [Змей — это змея на двух ногах. Оборачивается человеком и может влюбиться в девушку... Он превращается в человека, но когда появляется, разбрасывает искры... Она любила змея, — так говорят, если девушка начнет терять

рассудок и слабеть. Он идет тайком, *и только она может его видеть*. Утром девушка в синяках, и люди говорят, что облако ее топтало] (западная Болгария, Самоковский край [Георгиева 1983, 87]). Более подробное объяснение: «...Когда мой отец изучал вязальное мастерство, так там к жене его мастера приходил тоже змей, мужчина. И потом он украл и унес на спине его жену. И также на этом Орлином камне обитал, и муж позвал жандармов... Они пошли, нашли ее сидящей там и привели домой, жену. Однако змей пришел, и жандармы ждали его с ружьями, стреляли, *а этого змея видит только женщина или мужчина, к которым он приходит. Остальные его не видят. Значит, для других он — невидимый*. Так вот она им показала, на каком ~~он~~ дереве, на одном дереве, на тутовом, на ветке. Она показала под давлением мужа, показала жандармам. Они стреляли из ружей и ранили его в правую ногу. И он улетел и больше не возвращался» (перевод с серб., восточная Сербия, Буджак, с. Шестигабар [Плотникова 1998а, 53–54]).

Наиболее же близкими к обобщенному (собирательному) образу нечистой силы оказываются «вила» (*вила, самовила, самодива*) и «вампир», которые, как было показано выше, часто отождествляются с неидентифицируемой нечистой силой («дьявольщиной») по признаку *видимый/невидимый*. Приведем текст, в котором также и типичные функции «дьявола», «нечистой силы» (*выманивать человека из дома, водить повсюду, заводить на бездорожье, топить человека, шуметь*) приписываются *самодивам* (наряду с типичной именно для этого МП функцией *заплетать гриву коню*): «По Коледа идват караконяците, а по Русалската неделя са тие, самодивите. И те са също по предания; църквата ги отрича. По предание те са пак такива духове зли, които идват нощно време, играят, пеят, свират. Идват във селото, под селото някъде, хората са чували музики, играят, пеели, сплитали са на конете гривите и опашките и никой не мож да ги разплете. Нейкой човек са го фащали как си спи и го извеждат на съня и го водят, водят някъде, след това или го бутат некъде и го удават, или пък го остават. Това са самодивите, а караконяците не правят това» [На Рождество ходят караконяцы, а на Троицу эти, самодивы. И это тоже по преданиям, церковь их не признает. По преданию, они такие злые духи, которые ходят в ночное время, танцуют, поют, играют на музыкальных инструментах. Идут в село, около села где-нибудь — люди слышали музыку — они танцевали, пели, заплетали коням гривы и хвосты, и никто не мог их расплести. Какого-нибудь спящего человека хватили и выводили его во сне, и водили, водили где-либо, после чего

его толкали куда-нибудь и топили или же его оставляли. Это самодивы, а караконяцы так не делают] (западная Болгария, Михайловградский край [Мицева 1994, 44]).

Ряд текстов указывает на то, что заместителем «дьявола» и близкой к нему нечисти может выступать вампир, который *является чело-веку*, например, в облике красного теленка, останавливает тягловый скот и внезапно, «на глазах», исчезает при пении первых петухов: «Оп ми излезе телето пред мене, црвено, да видиш. Не се мрда, и магаре то не оди. Тоа седи и не се мрда. Мене ич не ме удри умо шо е... На моментот кучето пристигна и телето одма загина. Ко тоа загина, магаре то литна, не можев никако да го стигна. Одвај го фатив магаре то и сега ќе бера тутун. Цела ноќ успеав само една низа тутун да наберам. Телето беше вампир, преправен вампир како теле. Најпојќе тие се покажуваат во пола ноќ, пред да пропеј петлите. Чим ќе пропејат петлите, се знај — бегаат» [Хоп, появляется теленок передо мной, красный, ты бы его видел. Не двигается, и осел стоит. Он сидит и не двигается. Мне и в голову не приходит, что это... В это время собака подбегает, и теленок сразу исчезает. Когда он исчез, осел побежал, я никак не мог догнать его. Едва схватил осла, и стали собирать табак. За всю ночь смог только одну связку табака собрать. Теленок был вампир, превратившийся в теленка вампир. Чаще всего они показываются в полночь, перед тем как пропоют петухи. Как только запоют петухи, известно — исчезают] [Вражиновски 1995, 103–104].

Нередко отождествление «вампира» и «вилы» с неидентифицируемой нечистой силой прослеживается и на языковом уровне, когда наименования различных персонажей попадают в один текстуальный ряд и функционируют как синонимы: макед. *вампири*, *ветроштини*, *погани* [Вражиновски 1995, 101], юго-вост.-серб. (*тој била*) *осења-вампитир* [Раденковић 1991, 32], вост.-серб. *вампири*, *ђаволи* [Степановић 1998, 82], *ђаволи*, *тѐнци* [Плотникова 1997, 277], *вѝле*, *урбѝци* [Плотникова 1997, 274]. Ср. характерный текст из села Доња Каменица (Заглавак в восточной Сербии) о том, чем раньше пугали детей: «*Вѝле и сото̀не*, тој текá дѝцу одáвно плашѝли. Ааá, немóј се забáиш, там ѝма вѝле, ѝма сото̀не, па че одведу́ сьс њѝ» [*Вилы и дьяволы*, это так раньше детей пугали. Ааа, не ходи туда, там вилы, там дьяволы, они тебя заберут с собой] [Плотникова 1997, 279].

Таким образом, признак *видимый/невидимый*, рассматриваемый с учетом комплекса сопутствующих характеристик («Ипостась», «Функция»), может быть классифицирующим в иерархии персонажей так

называемой низшей мифологии балканских славян⁴, исследованной на примере народных представлений компактного в культурно-языковом (-диалектном) отношении ареала. С этой точки зрения высшие ее ступени занимают МП, «существующие» независимо от возможностей и способностей людей их *видеть* и не имеющие функции *являться человеку*, — демоны-прорицатели судьбы, воздушные змеи-драконы. На самой низшей ступени оказываются МП, легко отождествляемые друг с другом и подпадающие под общее собирательное определение «нечистая сила» — «дьяволы», «осени», «омаи», «караконджулы» и пр., которые осуществляют свои вредоносные функции путем внезапного *появления, явления, видения* человеку. Промежуточное положение занимают «вилы» и духи-хранители места, «вампиры» и духи некрещеных детей: их человек может *видеть* либо в определенных ситуациях, либо в определенное время, часто — в определенном месте, либо человек, обладающий сверхзрением. Функция *являться человеку* не есть их ведущая, основная характеристика, однако в целом ряде нарративов балканских славян данные МП выступают именно в этой функции и таким образом низводятся до уровня собирательного, обобщенного образа нечистой силы.

Принятые сокращения

- Ангелова 1949 — *Ангелова Р.* Село Радуил. Самоковско // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1949. Кн. 8–9.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–44.
- Вражиновски 1995 — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Вучковић 1999 — *Вучковић Р.* Казивање о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // Расковник. Београд, 1999. Год. XXV. Бр. 95–98. С. 61–74.
- Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митологија. София, 1983.
- Златановић 1998 — *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.

⁴ О типологии образов народной демонологии балканских славян см.: [Плотникова 1998б].

- Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.
- Златковић 1998 — *Златковић Д.* Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу // Расковник. Београд, 1998. Год. XXIV. Бр. 93–94. С. 44–62.
- Клепикова 1999 — *Клепикова Г. П.* Лексика македонских дијалекта у контексту Јужној Слaвији // Македонски јазык, литература и култура у славянском и балканском контексту. М., 1999. С. 37–46.
- Любенов 1993 — *Любенов Р.* Бурел. Говор, фолклор, етнографиа. Софија, 1993.
- Манкова 1990 — *Манкова Й.* Водата като обект на култово почитание в обреднија живот на българите // Известия на музеите в Северозападна България. Софија, 1990. Т. 16. С. 117–159.
- Мицева 1994 — *Невидими ношни гости /* Подбор и научен коментар Е. Мицева. Софија, 1994.
- Петровић 1999 — *Петровић М.* Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежинекод Ниша // Расковник. Београд, 1999. Год. XXV. Бр. 95–98. С. 78–80.
- Плотникова 1997 — *Плотникова А. А.* Мифологическая лексика тимокскогo говора // Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature. Niš, 1997. Vol. 1. № 4. P. 267–282.
- Плотникова 1998a — *Плотникова А. А.* Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1. С. 53–55.
- Плотникова 1998b — *Плотникова А. А.* Южнославянская народная демонология в балканском контексте // Studia mythologica Slavica. Ljubljana; Pisa, 1998. № 1. S. 119–130.
- Плотникова 1999 — *Плотникова А. А.* Роль македонских материалов в этнолингвистическом изучении балканославянского ареала // Македония. Проблемы истории и культуры. М., 1999. С. 327–344.
- Раденковић 1991 — *Раденковић Р.* Казивања о нечастивим силама. Ниш, 1991.
- Степановић 1998 — *Степановић В.* Казивање о митолошким бићима у селу Хум код Ниша // Расковник. Београд, 1998. Год. XXIV. Бр. 93–94. С. 79–87.
- Цивьян 1979 — *Цивьян Т. В.* Категория видимого/невидимого: балканские маргиналии // Balkanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 201–207.

А. В. Гура

**«Мужской–женский»
в народной зоологии: соотношение символики,
пола и грамматического рода**

В традиционной народной культуре животные часто наделяются мужской или женской символикой. Символическая соотнесенность с мужским или женским началом реализуется разными средствами. В поверьях и фольклорных текстах животным приписываются черты внешнего облика, личные имена, атрибуты, особенности поведения и занятия, свойственные тому или иному полу, в этиологических легендах таким показателем является происхождение животного от мужчины или от женщины, в песнях наличие этого признака раскрывается на основе параллелизма, в языке проявляется в метафорических употреблениях зоонимов применительно к мужчине или женщине, в использовании личных имен в качестве наименований животных и т. д.

В разных традициях, а иногда и в разных жанрах фольклора одно и то же животное может приобретать разную символику — мужскую или женскую. В значительной степени это зависит от грамматического рода названия животного в разных языках. Так, божья коровка в зависимости от названия (например, рус. *ванюша*, *божий барашек* или укр. *оленка*, макед. *марушка*) может иметь и мужскую, и женскую символику. Исключительно по роду получают такую символику отдельные виды рыб, вообще редко наделяемые символическими значениями. Например, в толкованиях снов: «Паймала рыбу — зродиш нешта: щучка — девачка, а карась — хлопчык» (Гомельская обл., Петриковский р-н, Комаровичи, запись автора); «Як жэнчына поймае рыбу — заберемене: як судак, окунь — [родится] хлопец, як щучка — девочка» (Киевская обл., Чернобыльский р-н, с. Копачи, запись О. Б. Шаталовой). В русском фольклоре гусь — мужской образ, тогда как в украинском (укр. *гусь*, жен. р., *гуска*) и в польском (пол. *gęś*, жен. р.) — женский. В большин-

стве славянских традиций медведь имеет мужскую символику, однако у некоторых южных славян под влиянием женского рода названия животного (серб.-хорв., болг. *мечка*) медведь может наделяться и женской символикой, например, в сербских и болгарских легендах о происхождении медведя из падчерицы (реже — невестки), которая не смогла выполнить приказание мачехи (или свекрови) отстирать добела черную шерсть и с горя умолила Бога превратить ее в медведя [Ђорђевић 1, 252–253; Родопи, 29; Пирински край, 467]. Горноста́й, обычно мужской персонаж, у сербов расценивается как разновидность ласки (особая белая ласка — *бијела ласица*, *бијелоласица*) с присущей ей женской символикой [Ђорђевић 1, 297; Ніс 1896, 1], а в русских сказах об ивановских ткачах горноста́й фигурирует как женский образ — *горноста́йка* [Кочнев 1965, 123–127, 144–148]. Различию названий змей по роду в отдельных славянских языках соответствует мужская и женская символика обозначаемых ими змеиных персонажей: у русских — уж и змея, гад и гадина, змей и змея, у поляков — змея (*wąż*) и гадюка (*żmija*), у болгар — уж (*смок*) и змея (*змия*), змей (*змеј*) и змеиха (*змица*, *ала*) и т. д.

Однако имеются случаи, когда этот символический признак не совпадает с грамматическим родом названия животного. Например, в смоленской свадебной песне птица гоголь (муж. р.) выступает как женский образ, символ невесты: «Ни щибячи, гаголь! / Ня люта зима. / <...> / Ни плач, Грипина! / Ня лиха свякроў» [Добровольский 2, 177]. В болгарских, сербских и хорватских легендах крот выступает как мужской персонаж — его происхождение связывается с обращенным в животное сыном (см., например: [Маринов 1914, 8; Ђорђевић 1, 303]), несмотря на женский род названия крота в этих текстах: болг. *къртица*, серб.-хорв. *кртица* (при наличии в данных языках также вариантов мужского рода: *кърт*, *крт*). Мужская символика собаки сочетается с женским родом существительного *собака* — ср. сопоставление собаки и кошки по принципу мужской–женский в русской поговорке: «Кошка да баба в избе, мужик да собака на дворе» [Даль 2, 182].

Как правило, признак «мужской» или «женский» является постоянным в отдельной этнодиалектной традиции. Реже он выступает как переменный. Так, в одной и той же локальной традиции божья коровка может выступать то как женский образ (*чубронка*), то как мужской (*чубрэць*), меняя название по роду в зависимости от того, кто с ней гадает — парень или девушка. Парень спрашивает: «Чубронко, чубронко, / Дэ моя жонка?», а девушка: «Чубрэць, чубрэць, / Дэ муй молодэць?» В какую сторону полетит затем божья коровка, оттуда парень

возьмет себе невесту или туда девушка выйдет замуж [Польша, Белостокское воев., с. Старый Корнин, запись автора].

Среди животных, наделенных данным признаком, имеются как мужские персонажи (крот, рак, сокол, аист, ворон, воробей, чиж, шершень, паук, угорь, саламандра и др.), так и женские (ласка, белка, россомаха, лягушка, тетерка, ворона, сорока, ласточка, куропатка, чайка, щегол, рыба и др.). При этом некоторые из них являются парными по признаку мужской–женский. Таковы, например, соболь и куница, соболь и лисица, горностаи и куница, бобр и выдра (символы молодца и девицы, жениха и невесты в фольклорных текстах, особенно свадебных), заяц и куница (в шуточных песнях о женитьбе зайца на кунице), волк и коза (мотивы любовных ухаживаний волка за козой и брака козы с волком в песнях), уж и змея (ср. параллельные сюжеты СУС 425М и 409* о муже-уже и жене-змее, русскую поговорку «Жена да муж – змея да уж» [Даль 1, 686]), филин и сова или филин и кукушка (брат и сестра в болгарских легендах), гусь и утка, гусь и лебедь, сокол и лебедь, сокол и голубка, ястреб и перепелка (парень и девушка, жених и невеста в свадебном фольклоре), воробей и сова (в шуточной песне о женитьбе этих птиц, в русской поговорке «Сова кума, воробей зятек» [Даль 1957, 948]), комар и муха (в шуточных текстах о свадьбе мухи с комаром). Пару могут образовывать животные одного класса (звери заяц и ласка, птицы соловей и кукушка, рыбы окунь и плотва, насекомые пчела и шмель) или разных классов (конь и лисица, заяц и сова, гусак и куница, рак и рыба), а также разнополые особи одного вида, как сходные терминологически (голубь – голубка), так и различные (селезень – утка, петух – курица). Пары могут различаться в разных локальных традициях и в разных фольклорных жанрах. При этом имеются и непарные по этому признаку персонажи, наделенные либо мужским, либо женским символическим значением, например, крот, черепаха, аист, горихвостка, бабочка, божья коровка и др. Особенно последовательно в народной зоологии принцип деления на мужские и женские персонажи проводится у птиц.

Наконец, целый ряд животных совсем лишен данного признака. Не зафиксировано случаев наделения мужской или женской символикой ежа, ящерицы, летучей мыши, коростеля, снегиря, улитки, муравья, клеща, многих других насекомых, большинства рыб и т. д.

Признак пола встречается далеко не у всех животных и не совпадает с мужской или женской символикой животного. Мужской пол может быть выражен у женского персонажа и наоборот или у животного,

вообще не наделенного ни мужской, ни женской символикой. Например, в Боснии и Герцеговине половая дифференциация змей выражается терминологически: змею-самку называют *плавострик*, а змею-самца — *црнострик* [Ђорђевић 2, 106]. Украинцы Екатеринославской губ. различают пол ящериц по их окраске: «Ящирок два сорта: дивчача — зелена и хлопьяча — сира» (Новомосковский у. [Манжура 1894, 187]). В поверьях разнополым особям могут приписываться половые признаки, свойственные человеку. По севернорусскому представлению, у самцов лягушек имеется борода, а у самок — длинные волосы и женская грудь [Haase 1939, 226].

Релевантность пола у животных наблюдается в поверьях, ритуальных и магических действиях, в фольклорных текстах. Например, в Новгородской губ. существовало поверье, что птицы-самки не залетают на Афонские горы — умирают, потому что эти горы так высоки, что солнце в них не закатывается (Белозерский у., с. Антушево [Вересов 1899, 7]). Поверье мотивировано тем, что женщинам, как известно, не место на Афоне. В болгарском обряде «мышинной свадьбы», устраиваемой с целью изгнания мышей из села, пару пойманных мышей, самца и самку, наряжают, как молодоженов [Гребенарова, Попов 1987, 35–37, 40–41]. В северо-восточной Боснии в рождественское животное запекают воробиху и разговляются ею, чтобы приобрести воробьиную легкость и проворство (Семберия [Kajmaković 1973, 94]). Выбор пола птицы в данном случае, как кажется, ничем не мотивирован. Сербы Алексинаца считали, что мужчина, страдающий сердцебиением, должен выпить крови самца черепахи, а женщина — самки [Ђорђевић 2, 204]. У поляков известны девичьи гадания с гусак о замужестве: к которой из девушек первой подойдет впущенный в дом гусак, та первой выйдет замуж [Kolberg 3, 93; Pośpiech 1987, 17]. У русских считается, что самец овсянки напоминает о начале пахоты, и его крик передают словами: «Мужики, мужики, точите сошники, пора пахать». А самка обращается к женщинам: «Старые старушечки, чистите черепушечки» [Ермолов 3, 294]. В восточнославянских свадебных песнях жених и невеста обычно изображаются как сокол и лебедушка (или голубушка, перепелушка, галочка, зозуленька, иволга). Однако изредка в таких песнях невестой жениха (*сокола*) оказывается соколиха (*соколянка, соколинка*) — женскую символику получает самка птицы, постоянно выступающей в фольклоре как мужской символ: «Как взмолилась соколянка / Сизу ясну соколу: / Отпусти меня, сокол, / Отпусти меня ясен, / На мою сторону, / Во свое теплое гнездо» (Архангель-

ская губ., Холмогорский у. [Жаравов 1858]); «Сокол летит из улицы, / Соколка из терема, / Они вместе слетались, — / Правым рученькам схватились, / Златым кольцом поменялись» (Енисейская губ. [Русские свадебные песни Сибири, 46–47]). В Болгарии сваты на сватовстве иногда представляются охотниками, которые хотели бы поймать соколицу для своего сокола [Брак, 143].

Признак пола не всегда является постоянным. Так, широко известны народные представления о курице, которая начинает петь петухом. Сам факт такого изменения пола, вследствие его необычности, приобретает зловещий смысл и расценивается как знак несчастья, поэтому во избежание собственной смерти или беды произносят заклинание («На свою голову запела!») и отрубают такой курице голову (см., например: [Чулков 1786, 229]). Украинцы Закарпатья так объясняют эту метаморфозу: курица будет петь как петух, если съест крошку освященной *паски* (кулича) [Потушняк 1929, 119]. Подобные представления находят отражение и в книжной традиции. Так, согласно одному из списков «Физиолога», пол может менять медведь — «переменяет свое естество» [Александров 1893, 84].

В народной культуре актуализация пола чаще представлена у домашних животных (особенно у скота), чем у диких. Релевантность пола не отмечена у многих животных. Признак пола не выражается, в частности, у рыси, барсука, соболя, куницы, горноста, хоря, белки, червя, у большинства птиц и практически у всех рыб, гадов и насекомых. Совсем редко в народной зоологии релевантным признаком становится бесполость. Бесполоыми, например, в западной Сербии считали пчел: Бог сделал так, что они размножаются без спаривания, а путем своего рода «непорочного зачатия» — пчелиная матка просто откладывает яйца, из которых появляются на свет пчелы (Ужицкий окр. [Борђевић 2, 211]). Признак бесполости играет существенную роль в семантической реконструкции богородичной символики пчелы (см.: [Гура 2001]).

Взаимодействие признака мужской–женский с признаком пола можно показать на примере кукушки, птицы с ярко выраженной женской символикой. По распространенному народному представлению, у кукушки нет пары. Брачную пару ей составляют другие птицы, наделяемые обычно мужской символикой. Существуют поверья, что кукушка спаривается с удоом (Польша, Хелмское воев. [Majewski 1898, 389]), с ястребом, петухом (Гродненская губ., Волковыский и Слонимский у. [Federowski 1, 182]) и некоторыми другими птицами. В Курской

обл. считают, что кукушка живет с соловьем потому, что у нее нет мужа, а у соловья — жены (д. Ратмоново [ПА]).

Если же в качестве мужской пары кукушки фигурирует птица, также имеющая женскую символику, то тогда релевантным оказывается пол этой птицы. Согласно некоторым белорусским и польским поверьям, кукушка спаривается с самцом вороны — птицы, за которой в народной зоологии стойко закреплена женская символика [Fedegowski 1, 182; Hradecka 1903, 65–66]. Актуализация признака пола вызывает потребность языкового его выражения. В этих случаях при отсутствии в языке специального наименования для самца могут возникать новообразования. Так, самец вороны, с которым, по поверью поляков Краковского воев., спаривается кукушка, получает название *wronok* [Hradecka 1903, 65–66]. Аналогичные наименования для самца кукушки мы встречаем и в фольклорных текстах, поверьях и обрядах с мотивами взаимоотношения кукушки с ее мужем или братом — производные мужского рода от обычного общевидового названия этой птицы (от существительного женского рода): пол. *kukuł* (от *kukulka*), кашуб. *kukuk* (от *kukiśka*), бел. *кукуш* и рус. *кукун* (от *кукушка*), бел. *зозуль* (от *зозуля*). Польская легенда объясняет отсутствие у кукушки мужа тем, что *kukuł* утонул во время всемирного потопа, когда Ной послал его из ковчега найти землю (Краковское воев., пов. Величка, Вежбанова [Hradecka 1903, 65]). Согласно белорусской легенде, *кукуш* невзлюбил кукушку и покинул ее (Витебская губ., Полоцкий у., Ловожь [Никифоровский 1897, 192–193]). По другой легенде, в кукушку превратилась сестра, убившая брата за то, что он потерял ключи. С тех пор кукушка неустанно зовет его: «*Ку-куш*, бра-туш, вэр-нись, клю-чы наш-лись!» (Брестская обл., Малоритский р-н, Олтуш, запись автора). У кашубов известна закличка, которую произносят, услышав кукование кукушки: «*Kukuśka kuce, zgubila klucze, kukuk je nalaz e dol je nazad*» [Кукушка кукует, потеряла ключи, «кукук» (самец кукушки) их нашел и вернул ей] (Гданьское воев., Стажино [Syhta 2, 291]). В брестском Полесье причину окончания кукования кукушки после дня Ивана Купала объясняют тем, что «вона ховаеця од муского пола, од зозэля того» (Малоритский р-н, с. Олтуш, запись автора). В южнорусском обряде похорон «кукушки» в девичью и мужскую одежду наряжаются две куклы, изображающие брачную пару: *кукушка* и *кукун* (Белгородская обл., Борисовский р-н, с. Порубежное [Журавлева 1994, 32]).

Так символический язык культуры оказывает обратное влияние на сам язык.

Принятые сокращения

- Александров 1893 — *Александров А.* Физиолог // Ученые записки Казанского университета. 1893. Год 60-й. Кн. 3. С. 39–74; Кн. 4. С. 81–112.
- Брак — Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красовская. М., 1988.
- Вересов 1899 — *Вересов П. Г.* Демонология. Суеверные представления о вселенной. (Новгородская губ., Белозерский у.). [1899] // Российский этнографический музей. Ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева). Оп. 1. № 678. 9 л.
- Гребенарова, Попов 1987 — *Гребенарова С., Попов Р.* Обичаят «Миша сватба» у българите // Българска етнография. 1987. № 3 С. 35–44.
- Гура 2001 — *Гура А. В.* Пчела в символическом языке культуры у славян. Тарту. [В печати].
- Даль 1, 2 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. М., 1978–1980. Т. 1–4.
- Даль 1957 — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.
- Добровольский 2 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2. (Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. 1893. Т. 23. Вып. 1).
- Ђорђевић 1, 2 — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2. (Српски етнографски зборник. 1958. Књ. 71, 72).
- Ермолов 3 — *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 3: Животный мир в воззрениях народа. СПб., 1905.
- Жаравов 1858 — *Жаравов А.* Сельские свадьбы Архангельской губ. // Москвитянин. 1858. Т. 4. № 13. С. 7–64; № 14. С. 81–104.
- Журавлева 1994 — *Журавлева Е. А.* Похороны кукушки // Живая старина. 1994. № 4. С. 32–33.
- Кочнев 1965 — *Кочнев М. Х.* Шелковые крылья. М., 1965.
- Манжура 1894 — *Манжура И. И.* Малорусские сказки, предания и поверья, записанные в Екатеринославской губ. // Сборник Харьковского Историко-Филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете. Т. 6: Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества. Харьков, 1894. Вып. 2. С. 161–197.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (Сборник за народни умотворения и народопис. 1914. Кн. 28).
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

- ПА — Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).
- Пирински край — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Потушняк 1929 — *Потушняк Ф. П.* [Статья о курице и петухе в народной культуре украинцев Закарпатья] // Подкарпатска Русь (Ужгород). 1929. Р. 6. № 5.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Русские свадебные песни Сибири — Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанина. Новосибирск, 1979.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Чулков 1786 — [Чулков М. Д.] Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. Сочиненная М. Ч. М., 1786.
- Federowski 1 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wolkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
- Haase 1939 — *Haase F.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939 (Wort und Brauch. Volkskundliche Arbeiten namens der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde in zwangslosen Heften herausgegeben von Prof. Dr. Theodor Siebs, Prof. Dr. Max Hippe. 26. Heft).
- Hirc 1896 — *Hirc D.* Što priča naš narod o nekim životinjama // Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Zagreb, 1896. Sv. 1. S. 1–26.
- Hradecka 1903 — *Hradecka S.* Przyczynki do wierzeń ludu z Wierzbanowy pow. Wieliczka // Lud. Lwów, 1903. T. 9. Z. 1. S. 64–68.
- Kajmaković 1973 — *Kajmaković R.* Sembertija. Etnološka monografija // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Nova serija. Sarajevo, 1974. Knj. 29.
- Kolberg 3 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 3: Kujawy. Cz. 1. Wrocław; Poznań, 1962.
- Majewski 1898 — *Majewski E.* Kukulka (*Cuculus Canorus L.*) w mowie, pieśni i pojęciach ludu naszego // Wisła. Warszawa, 1898. T. 12. Z. 3. S. 385–408.
- Pośpiech 1987 — *Pośpiech J.* Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.
- Sychta 2 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.

Е. И. Якушкина

Оппозиции *прямой–кривой* и *прямой–обратный* и их культурные коннотации

Лексико-семантическое содержание оппозиции *прямой–кривой* многократно исследовалось на материале славянских языков [Цейтлин 1996; Толстая 1998; Генералова 1998; Лейвен-Турновцева 2000]. Как показывают наблюдения над смысловыми трансформациями слов, выражающих понятия «кривой» и «прямой» в славянских и центрально-европейских языках (латинском, английском, немецком), семантическое развитие этих базовых смыслов носит универсальный — «пантопический» и «панстратический» характер; различные языковые картины мира демонстрируют сходство или даже единство набора ассоциаций, сопровождающих эту бинарную корреляцию [Лейвен-Турновцева 2000]. Через пространственную симметрию в указанных языках повсеместно реализуются концепты нормы, порядка, правовых и этических ценностей, а через асимметрию — концепты беспорядка и антинормы. Внимание заслуживает не только повторяемость путей развития семантики *прямого* и *кривого* в разных языках, но и регулярность, единообразие семантических трансформаций, переживаемых словами, входящими в поле *прямого–кривого*, которые может показать и материал одного языка. Разные корневые группы, входящие в поле *прямого–кривого*, реализуют примерно один и тот же набор значений, в том числе и в периферийной области, что придает организации данного поля закономерный характер и делает вторичные значения во многом предсказуемыми. Такая универсальность носит не только языковой, но и общекультурный характер: семантические процессы, протекающие в поле *прямого–кривого*, отражают обнаруживающиеся в разных сферах традиционной культуры (обряде, поверьях) взаимосвязи *прямого–кривого* с бинарными корреляциями типа *левый–правый*, *хороший–плохой*, *здоровый–больной* (см.: [Толстой 1995, 151–166]).

В статье рассматривается преимущественно материал сербохорватского языка и манифестируемый им набор значений, развиваемых корнями *крив*, *пак*, *кос*, *лук*, *грех*, *лев* и *прав*; данные других славянских языков приводятся в качестве параллелей.

В говорах сербского языка поле *прямого-кривого* организовано асимметрично, то есть присутствует лишь один корень, выражающий семантику *прямого (прав)*, тогда как противоположная семантика находит многократное формальное выражение (*крив*, *кос*, *пак*, *грех*, *лук*, *лев*) (ср.: «Язык склонен скорее обвинять человека, чем подчеркивать его соответствие норме» [Арутюнова 2000, 70]). Слова, входящие в славянских языках в семантическую область *кривого*, частью сохранили исконную семантику и в современных говорах, а частью утратили ее еще в древнейший период, так что она может быть восстановлена только на индоевропейском уровне (*грех*), но тем не менее сохранили модели семантического развития, свойственные данному полю. Единство семантических моделей, по которым трансформировалась первичная семантика входящих в поле корней, и соответственно близкий набор денотатов, в том числе периферийных, тождественность антонимических связей и синонимическая взаимосвязанность — все это формирует область *кривого* как целостность.

Как показывают индоевропейские соответствия для слав. **prav*, исконная семантика этого корня (восходит к **pro-vos*) — положительная, превосходная оценка: лат. *probus* 'добрый, честный, порядочный', др.-инд. *prabhus* 'выдающийся (по силе и изобилию), превосходящий', англос. *fram* 'сильный, деятельный, смелый', др.-исл. *framr* 'стоящий впереди, стремящийся вперед' [Фасмер 3, 352]. Импликация перечисленными значениями семы 'первый' или 'передний' дает возможность предположить глубинную связь корня *prav* с этими понятиями, что подтверждается корреляцией значений 'задний' и 'кривой' у общеславянского корня *pak*.

Исходная славянская семантика корня *prav*, как известно, пространственная — 'прямой, не отклоняющийся в стороны', которая в начале письменной эпохи разбилась на два значения: 'прямой, гладкий, ровный (о поверхности)' и 'прямой, без изгибов, не отклоняющийся вправо или влево, в стороны' [Цейтлин 1996, 137]. На сербском материале первое значение, возможно, просматривается в словосложении *правовольан* 'равнодушный' [RJAZU], носящем книжный характер. В сербских говорах распространено только второе значение, принимающее во внимание форму предмета или его положение в про-

странстве: *прав штап* [прямая палка], *право дрво* [прямое дерево], *правни прсти* [прямые пальцы], *права стаза* [прямая тропа], *прави пут* [прямая дорога] [RJAZU]; *прав* 'ровный, несогнутый' [Reić, Vačlija]; *прав* 'gerade' [Караџић]; *прав кај стрела* [прямой, как стрела] [Елезовић]; *правац* 'прямая линия', 'прямая дорога': *могући правцем, ходит опхођом* [имея возможность идти по прямой, ходить в обход] (псл.) [RJAZU].

Первичная пространственная семантика корней, выражающих идею непрямоты, несколько разнится. Наиболее далека от семантики остальных корней исконная семантика основы *опак*: с.-х. *опако* 'вывернуто, перевернуто', 'назад' [RJAZU], *опак* 'задний, обратный' (ср., однако, приведенные ниже производные корня *пак*, выражающие именно идею кривизны), тогда как семантика корней *крив*, *кос*, *лук* характеризуется существенной близостью. Ср. значения следующих дериватов корней *крив* и *кос*: с.-х. *крив* 'не прямой, согнутый, искривленный', 'стоящий косо, поставленный в косое положение, нагнутый, покосившийся': *крива зграда* [кривое здание] [РСАНУ]; *крив* 'не прямой, согнутый' и 'не стоящий прямо, покосившийся'; *крива врата* [кривая дверь] [Reić, Vačlija]; *кос* 'положенный поперек' [Станић]; *кос* 'стоящий к горизонтальной поверхности под углом, отличным от прямого, нагнутый'; *косинаст* 'косой, нагнутый, согнутый': *косинасте обрве* [изогнутые брови]; *косити* 'делать косым, искривлять': *косити леђа* [сгибать спину]; *косити се* 'нагибаться, сгибаться, искривляться', 'пожимать плечами' [РСАНУ]. Первичную семантику искривленности манифестируют и слова, обозначающие различные изогнутые предметы: с.-х. *кривица* 'сорт инжира (искривленного)' [RJAZU], *кривак* 'рогалик', 'маленький хлеб, который пекут в Сочельник' [РСАНУ], словен. *pakelj* 'нечто изогнутое, крюк' [Bezljaj]. Семантику искривленности демонстрируют и производные корня *лук*: с.-х. *лук* 'дуга', 'вид оружия (лук)', 'все полукруглое и дугообразное', 'арка', 'рождественский хлеб в форме полумесяца', *луковит* 'согнутый в дугу, дугообразный' [РСАНУ].

О близости пространственного семантического содержания, выражаемого корнями *крив*, *кос*, *лук* и *лев*, свидетельствует интересный синонимический ряд специальных слов, мотивированных данными основами: с.-х. *лукоћ* 'кривое дерево, планка, которой укрепляют ребра и дно лодки, судна и т. д.', *криваја* 'полукруглая перекладина, прикованная с внутренней стороны ко дну и бокам лодки или судна, ребро судна', 'одна из двух кривых досок, дугообразно вытесанных, соединен-

ных перекладинами, которые кладут на телегу для перевоза груза в мешках, бочках и т. д.' *левча* 'кривая, вогнутая планка, опирающаяся на ось с внешней стороны тележного колеса, подпирающая боковую сторону телеги', *кривајица* 'деталь телеги, соединяющая задний мост с осью задних колес' [РСАНУ].

На базе семантики 'искривленный' развилось значение 'кривляться', 'плакать': с.-х. *кревельење* 'das Weinen mit verzogenem Munde' [Караџић], *кривити уста* [кривить рот], *кривити се* 'кричать во всю мочь' [RJAZU], *кривити се* 'реветь, как бык, в том числе о детях', *кривњава* 'рев (ребенка)' [Караџић 1935], словен. *раџити се* 'делать гримасы' [Bezljaj], рус. *кривляться*; *косить* 'корчить': *его косит* 'корчит' [Даль 2, 175].

Осмысление *прямого* как атрибута культурного, освоенного пространства в противоположность *кривому* как не испытывавшему воздействия культуры, дикому привело к установлению связи *прав* с идеей порядка, созидания, культурной деятельности. Ср. с.-х. *правити* 'выпрямлять': *крива дрва на огњу се праве а права криве* [кривые дрова на огне выпрямляются, а прямые искривляются] (посл.) [RJAZU], 'управлять' [Караџић], 'делать, строить, создавать' [Караџић; Митровић], 'говорить, рассказывать' [RJAZU], *оправим* 'приводить в порядок' [Митровић], *оправан* 'in Ordnung': *оправна пушка, гадље* [исправное ружье, вольнка] [Караџић]. Напротив, *кривое* ассоциируется с беспорядком, хаосом: болг. *опакия* 'неразбериха, путаница, беспорядок' [БЕР].

Ряд вторичных значений корней, реализующих противопоставление *прямой*–*кривой*, связано с тем, что система бинарного культурного кода подразумевает возможность семантического преобразования признаков, образующих одну оппозицию, в признаки, представляющие другую. Такого рода переходы основаны на том, что за каждой из оппозиций стоит прототипическое противопоставление *хороший*–*плохой*: «Все эти ряды противоположностей в определенных контекстах взаимозаменяемы (синонимичны): каждую из пар противоположностей можно рассматривать как перевод основного противопоставления 'благоприятный'–'неблагоприятный'» [Иванов 1978, 96]. В славянских диалектах произошло два семантических перехода такого рода: *кривой*–*прямой* > *изнаночный*–*лицевой* и *кривой*–*прямой* > *левый*–*правый* (о том, что эти пары признаков имеют статус бинарных оппозиций, см.: [Толстой 1995, 163]; в работе [Иванов, Топоров 1965] они в качестве таковых не выделяются).

Так, в ряде славянских языков у корней *пак* и *прав* развились значения 'изнанка' и 'лицевая сторона'. Ср.: с.-х. *пако* 'изнанка'; *пак* 'обо-

ротный, изнаночный'; *паки* 'не лицевой': *пака страна* [RJAZU]; болг. *опаке* 'изнаночная сторона чего-либо' [БЕР]; рус. ярослав. *наopak*, *на-опакушу*, новг. *наопакишу* 'наизнанку' [СРНГ] и с.-х. *права страна* 'лицевая сторона': *paka strana njizine marame je lipša nego prava strana toje* [изнаночная сторона ее платка более красивая, чем лицевая сторона моего] [RJAZU]. При очевидности мотивации значения 'изнанка' семами 'задний', 'обратный', 'перевернутый', 'противоположный', присущими первичной семантике корня *пак* (ср. с.-х. *накоручица* 'внешняя сторона кисти руки, противоположная ладони' [RJAZU], вологод. *наопакишу*, арх. *наопако* 'задом наперед, наизнанку, наоборот (надеть что-либо)' [ЛКТЭ]), в развитии у корней с семантикой *прямой–кривой* значения лицевой и изнаночной стороны большую роль сыграло осмысление этих денотатов через признаки *хороший–плохой*. Подтверждением этому служат такие примеры, как рус. *левая сторона* 'изнанка' ('кривой' — 'левый' — 'нехороший' — 'изнаночный'¹) и с.-х. обозначение традиционного направления движения по солнцу, слева направо *наопосун*, которое развивает значение 'лицевая сторона одежды' или 'верхняя, правая сторона хлеба' [Stojković 1929] ('правильное движение' — 'правильный, хороший' — 'лицевой').

Названия *прямого* и *кривого* регулярно используются для обозначения правой и левой сторон. Ср. *лев* этимологически 'кривой' [ЭССЯ], а также современные диалектные данные: с.-х. северночак. *kriv* 'левый', *prav* 'правый', болг. южнофрак. *крива ръка* 'левая рука', *правата ръка* 'правая рука' [Толстой 1997, 147–148], болг. *опачница* 'водяная мельница, вращающаяся наоборот — налево' [БЕР], кашуб. *ораіні* 'левый': *oblok oraіni bot* [надел левый ботинок] [Sychta], рус. *пакила*, *пакша* 'левша, левая рука, шуйца' [Даль], вологод. *наопакишу*, арх. *наопако*, *наопашку* 'левой рукой или с левой стороны': *чегу наопашку-то делаешь, ну тебя к дьяволу: ложку в левой руке дёржит* [ЛКТЭ]. Через корень *пак* выражается и концепт левого движения (против солнца): с.-х. *коло наопако* 'танец, обозначающий поминовение покойника и идущий в направлении, обратном принятому' [Толстой 1995, 160], *вертеть что или ходить опако солнца* 'против (солнца), слева направо' [Даль 2, 674], вологод. *наopak*, арх. *наопако* 'в направлении, противоположном движению солнца', арх. *опачной* 'о дереве, имеющем древесину, закручивающуюся в обратную сторону, против солнца': *дерево*

¹ Ср. в этой связи отрицательные и отсылающие к потустороннему миру культурные коннотации *левого* и изнаночной стороны.

опачное, против солнца завивается [ЛКТЭ]. Ср.: с.-х. *наопосун*, *напосло*, *напослом* или рус. *посолонь* 'по солнцу, слева направо, по часовой стрелке'. Импликация противопоставлением *кривой*–*прямой* и *левый*–*правый* оппозиции *хороший*–*плохой* обнаруживается в обозначениях основных направлений корнями с этической и качественной семантикой: рус. *на доброй руке* 'на правой стороне', *на худой руке* 'на левой стороне', *гожий* 'правый (о руке)' [Березович 2000, 106], словен. *резьян*. *hüda roka* 'левая рука', *döbrь kraj* 'правая сторона' [Толстой 1997, 145].

Семантика направления действия, противоположного общепринятому, которую выражают дериваты корня *пак*, представлена и такими значениями, как арх. *наopak* 'через кулак, повернув кисть от себя (налить что-либо)', *наopako* 'от себя (бросать)', 'через голову назад (бросать)'; вологод. *наopako*, арх. *наopoko* 'в другую сторону, в направлении, противоположном обычному' [ЛКТЭ].

В семантической сфере «пространственных обращений» *кривое* (в аксиологическом смысле этого слова) осмысливается как *перевернутое* и демонстрирует связи с такими бинарными корреляциями, как *живой*–*мертвый*, *свой*–*чужой*, *здоровый*–*больной*. «Правильное» движение по солнцу (по часовой стрелке) *наопосун*, или *посолонь*, обязательно при исполнении как разного рода хозяйственных и домашних работ с целью их успешного завершения, так и специальных обрядовых действий, служащих обеспечению плодородия и здоровья: «Когда принесешь пчел домой, обнеси их трижды вокруг дома или пасеки по направлению с востока на запад»; «В Сочельник детям дают свечи, подносят их к столу, заматывают в полотенце и поворачиваются трижды по солнцу» [Stojković 1929, 38]. Широко распространены запреты на применение обратного движения в повседневной деятельности человека, поскольку оно влечет за собой неудачу в данном конкретном деле или несчастье вообще². Ср.: арх. *Огород-то городят, тянут по солнышку, нельзя наopako*; вологод. *Ты почто наopako-то* [через кулак] *наливаешь? Покойник в семье будёт* [ЛКТЭ]; «*Наopako* [от себя, наотмашь] не бьют, сухотка прикинется» [Даль 2, 674]. Обратное размещение предметов в пространстве также приводит к различным не-

² Отметим, что семантика неправильного движения у дериватов **pak-* в разных славянских языках проецируется на понятийную сферу судьбы-доли и участвует в формировании концепта неудачи, плохого хода событий. Ср. *опакишь* (*опокишь*) 'неудача': *Эка опокишь* [СРНГ]; с.-х. *все ми иде наopako* 'у меня все идет плохо (буквально «наоборот»), у меня ничего не получается, не складывается'; «Когда кому-нибудь удастся дело, говорят: *напосло(м)*; если нет, то *наopako*» [Филиповић 1972, 208].

гативным последствиям. Так, на Косовом Поле верят, что нельзя стулья переворачивать *наопако*, иначе коровы не будут стоять при дойке [Дебелькович 1934, 214].

Намеренное (ритуальное) выполнение действия в направлении, запрещенном в повседневном быту, имеет в языке культуры магический смысл: оно служит установлению контакта с нечеловеческим миром или защите от него [см.: Толстой 1995, 213–222]. Ср.: арх. *Пошепчи у больного места, водичкой помой, а водичку наопашку* [через кулак] *улей*; арх. *Выйти на улицу и левой рукой болость выбросить наопашку* [от себя]: *откуда пришло, туда и поди*; арх. *Вихорь пошеу, дак нож-от в его кидают наопако* [через голову назад] [ЖКТЭ]; «Ведьму *опако* [от себя, наотмашь] бьют, *на-опакушу* (тогда она рассыпется)» [Даль 2, 674]. В Сербии, если один за другим умирают члены семьи, стол в доме накрывают *наопако*, так, чтобы глава семьи сидел, повернувшись лицом не к востоку, как обычно, а к западу [Филипович 1972, 175]. Движение *наопако* или расположение предмета *наопако* используется при проклятии: «Когда священник распустит волосы, накинёт их на лоб, возьмет свечу *наопако* и станет проклинать, земля трясется» [Врчевич 1890, 67]. В Хорватии, желая проклясть кого-нибудь, на коленях обходят церковь *наопако*, в направлении, обратном принятому [Stojković 1929, 33].

Чрезвычайно устойчива связь обратных действий с погребальным обрядом. В сербском похоронном обряде присутствует особый танец *коло наопако* — коло,двигающееся справа налево [Толстой 1995, 160]. Ср. также рус. арх. *Наопако* [через кулак] *лыют* — *покойников моят*; вологод. *От покойничка одежа осталась, её наопако* [через голову назад] *бросят где ли в лесе да сожгут* [ЛКТЭ].

Выворачивание наизнанку, то есть *наопако*, служит в сербской [Петрович 1948, 352] и русской традициях защитой от порчи и нечистой силы. «Весьма любопытный случай сохранился в Ярославской губернии во время свадебного стола: все скатерти <...> накрываются на стол наизнанку, или, как говорят, *наопак*, или, как выражаются, *на-опакушу*» [СРНГ]; арх. *Заблудиуса, одежу наопакуй* [наизнанку] *вывернуй да вышей, леший выпусти* [ЛКТЭ]; «От лешего надевай всю одежду *опаком, опакушей*» [Даль 2, 674]. Согласно сербским поверьям, чтобы превратиться в волка, в числе других действий необходимо вывернуть одежду *наопако*, то есть наизнанку [Плас 1999, 206].

Корреляция оппозиций *прямой–кривой* и *хороший–плохой* в сфере народной культуры [Толстой 1995, 163] приводит к развитию у дан-

ных пространственных признаков нормативной семантики. В контексте культуры прямая линия реализуется как прямой, кратчайший путь (первоначально *путь* — 'прямая дорога' [Цейтлин 1996, 141]), а следовательно, правильный и верный (ср.: «В былинах достижение удачи или неудачи часто связано с ездой по прямоезжей или окольной дороге (см. былину об Илье Муромце и Соловье-Разбойнике)» [Иванов, Топоров 1965, 92], цит. по: [Цейтлин 1996, 141]).

Диапазон нормативных значений корней *прав*, *крив*, *пак* и т. д. очень широк. Нормативный тип семантики лежит в основе большинства вторичных значений входящих в поле слов (ср. [Толстая 1998]). В славянских диалектах, в том числе в сербских, корни со значением *прямой*–*кривой* выражают прежде всего общую идею соответствия или несоответствия норме, то есть реализуют значения 'как надо, как положено' и 'неправильно', 'как не следует'. С.-х. *криво* 'не так, как нужно': *криво ватра ложена* [костер разожжен неправильно («криво»)] [RJAZU]; *крив* 'не соответствующий желаниям, ожиданиям, потребностям': *ушла у криви воз* [она села не на тот поезд], *узети криву жену* [взять в жены неподходящую женщину] [РСАНУ]; макед. *криф* 'ошибочный': *криф път фати* [пойти не по тому пути] 'испортиться' [Шклифов 1977, 257]; с.-х. и рус. *наопако* 'наоборот, не так, как положено'; словен. *парак* 'неправильно', *парака* 'неправильность' [Bezljaj], с.-х. жаргон. *леви* 'никчемный': *каков ти је овај нови момак? — неки леви тип* [как тебе этот новый парень? — какой-то никчемный тип] [РСАНУ]; с.-х. *право* 'хорошо': *знаш право да је украдена* [ты хорошо знаешь, что она украдена], *није право што тако радиш (не ваља ти посао)* [не годится, что ты так делаешь]; *прав* 'настоящий': *право весеље* [настоящее веселье]; 'соответствующий обстоятельствам, времени, желаниям, удобный, подходящий': *у право време* [в нужное время], *извест на прави пут* [вывести на правильную, нужную дорогу] [Peić, Vačlija]; 'подлинный, настоящий' (echt) [Караџић], 'естественный': *права смрт* [естественная смерть] [RJAZU], 'хороший, старательный': *prava је radotežnica kaj mati* [такая же хорошая работница, как мать] [Jurišić], *право* 'годится, хорошо': *није иг право ни помагати ка су пошли ђавољијем путем* [не годится им помогать, раз они пошли по дьявольскому пути] [Станић], 'приятный, милый': *простите ако вам нијесам прав* [простите, если я вам чем не угодил] [RJAZU], *оправити се* 'sich bessern' [Караџић], *правило* 'инструкция', [RJAZU], 'Kirchenregel' [Караџић], *криво седимо право да зборимо* [криво сидим, право ярдим] [Елезовић].

Общая нормативная оценка действия с точки зрения его правильности или неправильности регулярно выражается корнем *грех*: *грѣх* 'ошибка', *грехом*, *по греху* 'по ошибке', *грѣшка* 'ошибка', 'недостаток', *грѣшън* 'ошибочный', *грѣшати* 'ошибаться', 'отступать от правила' (ср.: «Верят, что фруктовое дерево будет в принесении плодов *грѣшати*, то есть в один год родит, а на следующий нет» [КСАНУ]), *грѣшити* 'ошибаться'. Показательно, что обозначения рекомендуемого для повседневной практики направления движения оказываются полностью интегрированы в систему поля *кривого–прямого*, хотя имеют совершенно иную внутреннюю форму, то есть развивают значения, типичные для данного поля: с.-х. *наопосун* 'по солнцу' и 'как положено, как следует, по порядку, как Бог хочет' (*живѣти наопосун* [жить по Богу]) [Stojković 1929], *наопосло* 'как надо, положено (антоним *наопако*): *седи ти наопосло и све ће бит добро* [сиди ты, как положено, и все будет хорошо]; *све му је одило наопосло, таличан је как му отац* [все у него шло как надо, удачливый, как его отец] [Ћупић].

Помимо области обобщенных оценок, можно выделить несколько регулярных типов изменения первичной семантики корней со значением *прямызни* и *кривизны* в зависимости от типа нормы и области ее приложения.

I. Первая область охватывает внешний вид предмета или лица и его физическую деятельность. Семантика положительной оценки в данном случае практически не реализуется. Маркированными оказываются различные отклонения от нормы, аномалии, семантический инвариант которых можно обозначить как 'не такой, как положено', 'не соответствующий идеальной норме'.

Семантика телесных недостатков прослеживается у корней *крив*, *пак* и *кос*. Если в «анатомических» словосложениях типа с.-х. *кривоглав*, *кривокур*, *кривоног*, *кривонос*, *кривопет*, *кривопизд*, *кривореп*, *криворог*, *криворучац*, *кривогуз*, *кривошија*, *кривоуст*, *кривоврат*, *кривостасан* [Караџић] (ср. рус. *кособрюхий*, *косолицый*, *косолядвий* и т. д. [Даль 2, 175]) *крив* выступает в своем первичном пространственном значении, а в с.-х. *кривострана* 'женщина, у которой одна грудь больше' *крив* имеет семантику нормативной оценки, то в автономном употреблении эти лексемы получают специализированную анатомическую семантику типа 'хромой', 'одноглазый' и т. д., причем у каждого корня наблюдаются свои денотативные «предпочтения», то есть за каждым достаточно устойчиво закрепляется функция обозначения дефекта не любой, а определенной части тела. Корень *крив* наиболее часто соче-

тается с денотатом «спина» и «нога». Ср. с.-х. *крив* 'горбатый, согбленный' [Станић], 'хромой, увечный' [Елезовић; Стијовић], *кривна* 'хромая женщина', *криветат* 'хромать' [Стијовић], *накривљујем* 'хромать' [Митровић], *кривельан* 'хромой волк', *кривеша* 'хромой человек' [РСАНУ], *кривка*, *кривља* 'хромая женщина', *кривим* 'хромаю', *криви цар* 'пастушеская игра, в которой двое ребят толкают друг друга плечом, стоя на одной ноге' [Златановић]. Ср. рус. *кривой* 'одноглазый, слепой на один глаз', рязан. 'хромой, колченогий', *кривуха* 'кривая, одноглазая женщина', псков. *кривлять* 'прихрамывать' [Даль 2, 193–194], *косой* 'косоглазый, который косится': *косой не слепой* [Даль 2, 174]. Плюсом этого семантического типа является семантика отсутствия (ср. *криви цар* 'одноногий' и *крив* 'увечный'), реализуя которую *крив* выступает как синоним приставки *без-*.

Корень *крив* чрезвычайно активен в ветеринарной и медицинской терминологии, причем используется для обозначения как хромоты, так и других болезней: с.-х. *кривавица* 'болезнь мелкого скота, проявляющаяся в хромоте', *крива* 'название для разных болезней домашних животных' (болезнь рта, выпадение зубов, рахит и хромота), 'болезнь, случающаяся с людьми от испуга' [РСАНУ].

Оценкам физического вида человека по структуре подобны этические оценки, внутренняя форма которых содержит образ «кривизны» отвечающего за нравственность внутреннего «органа», то есть души или сердца: с.-х. *криводушница* 'та, которая имеет «кривую», несправедную душу' [Dulčić], *кривосрд* 'у кого «кривое» сердце (в моральном смысле)' [RĴAZU].

Дериватам **pak-/*opak-* прежде всего свойственно обобщенное значение физической ущербности: словен. *spak* 'monstrum, abortus, (homo) deformatus', *spaka* 'урод, уродство', *spakast*, *spačji* 'deformatus, monstruosus' [Bezljaj]. Уже в этих примерах прослеживается превалирование в семантике корня эстетической оценки, что ярко демонстрируют слова, обозначающие лицо: рус. вологод. *опако* 'лицо, рожа', *опачина* 'рожа, образина' (грубо) [СРНГ].

Большой интерес представляют лексемы, широко распространенные в русских говорах, содержащие элемент *пак* (*пакша*, *пакля*) и служащие названием руки. Отнесение их к корневой группе *пак-опак* — вопрос этимологически спорный, так как в словах типа рус. *пакля* 'рука' (то есть словах, содержащих *-л-*) возможно усматривать морфему **kbl*, связанную с **kolti* и представленную в таком слове, как *клык* [Куркина 1982]. Возведение такого рода лексем к корню *пак* (см.: [Фасмер;

Bezljaj)), несмотря на убедительность противоположной точки зрения, также представляется реальным в силу их семантических особенностей. Кажется вероятным, что даже в случае верности родства с **kolti* впоследствии в языковом сознании произошло вторичное сближение этих слов со словом *опако* (ср. *пакша* 'левша, неловкий человек, делающий все *наопако*, *наизворот*, *опакуша*' [Даль 3, 9]).

В пользу сближения с *пак* свидетельствует устойчивая семантическая связь слов типа *пакша*, во-первых, с физическими деформациями и ущербностью (семантический диапазон *пак* в составе данных лексем полностью включает семантику *крив* в словах, обозначающих физические недостатки: 'искривленность' — 'деформированность' — 'отсутствие части тела'), а во-вторых, с левым — универсальным семантическим дериватом кривого. Ср.: *пакша* 'левша' [Даль 2, 674], новгор. *пакила*, *пакша*, влад. *пакуша*, ниж. *пакула*, перм. *пакля* 'левша, люкша, левая рука, шуйца' и 'левша, неловкий, неуклюжий, несручный человек, делающий все *наопако*, *наизворот*, *опакуша*' [Даль 3, 9], новгор. *пакша* 'кисть левой руки' [Фасмер], арх. *пакля* (бранн.) 'вообще рука', 'неуклюжая, долгая, костлявая рука, сухая, сухотная', *паклястый* 'сухорукий', *пакшища* 'лапища, ручища' [Даль 3, 9], арх. *пакля* 'искалеченная, изуродованная рука', *пакорь* 'человек с изуродованной, плохо действующей рукой', арх., вологод. *пакша* 'рука (обычно грязная, неловкая и т. п.)' [ЛКТЭ], урал. *пакля* 'рука, кисть руки', 'нога', *пакорукий* 'однорукий или не владеющий одной рукой, не имеющий пальцев на руке', 'неуклюжий, неловкий', 'рассеянный, невнимательный' [ССУ], вят. *пакля* 'грязная, пачканая, неряшливая рука, уродливая рука', новосиб. 'беспалая рука' [Куркина 1982, 277], словен. *paklji* 'кривые пальцы' [Bezljaj].

С данной областью значений тесно связана семантика отсутствия умений, навыков (ср. урал. *пакорукий* 'однорукий' и 'неуклюжий, неловкий', 'рассеянный, невнимательный' [ССУ]): с.-х. *криворукиле* 'мужчина, который не может попасть камнем в цель' (антонимы — *праворукиле*, *праворук*, *прав* 'способный попасть в цель') [Станић]. Семантику «неправильного» действия — 'промахнуться', 'плохо работать' — регулярно выражает корень грех: с.-х. грешати 'промахнуться, не попасть в цель', 'ошибаться' (грешати *пут*, у говору [перепутать дорогу, ошибиться в речи] [КСАНУ]), грешити 'ошибаться', 'плохо работать'. Ср. также рус. *опакушить* 'сделать что-то бестолково, необдуманно, недослышкой, навыворот' [Даль 2, 674].

Отклонения от норм речевого поведения регулярно выражаются дериватами корня *пак*: с.-х. *пакъа* 'человек, не выговаривающий некоторые звуки', *пакъав* 'человек с речевыми дефектами' [Митровић]; *пароклија* 'человек, который говорит или поступает наоборот' [Skok]; макед. *опаечки збори* 'говорить, переставляя слоги' [БЕР]; рус. ярослав. *опакуша* 'человек, который вяло и невнятно говорит, мямля' [СРНГ]; ярослав. *опакуша* 'женщина, говорящая все наоборот, не в лад' [ЯОС]; казан. *наопак* 'неправильно, нечисто (приносить слова)', горьков. *наопакишу* 'непонятно (говорить)' [СРНГ], арх. *пакина мельница* 'человек, говорящий взахлеб, глотающий слова', вологод. *пакиша* 'человек, говорящий неправильно' [ЛКТЭ]. (Ср., однако, с.-х. диал. *правити* 'говорить'.)

II. Вторая сфера реализации нормативной семантики корней со значением кривизны – ботаническая терминология и номенклатура, которая содержит много примеров обозначения не соответствующих норме растений и плодов с помощью дериватов корней *крив* и *грех*: с.-х. *кривак* 'больные сливы, побелевшие раньше времени' [Елезовић], *грехован* 'зеленый, незрелый': *у том сепету има доста греховног грозђа, како си га могао брати и мијешати са зрелим* [в той корзине лежит много зеленого винограда, ты его оттуда бери и мешай со зрелым] [РСАНУ], *грешика, греш, грешлика, грешљика, грешевина* 'виноград, зацветающий позже, чем другой, поэтому он никогда не вызревает, а то, что вызревает, всегда мельче остального винограда': *грешика има прилику од грозђа, али не има сласти* [«грешика» выглядит, как виноград, но не сладкая], 'незрелый виноград', 'дикий виноград', 'сорт винограда' [RJAZU].

Через *кривое* в языке обозначаются и другие объекты (животные, различные изделия), которые характеризуются отклонениями от нормы: с.-х. *кривци* 'петухи, поющие раньше времени, до полуночи' [Митровић; Елезовић], ср. с.-х. *правци* 'петухи, возвещающие зарю' [Елезовић], *кривадак* 'плохое ружье или пистолет' [РСАНУ], кашуб. *рак* 'наихудшее полотно' [Sychta].

III. Выражаемая корнями *пак* и *крив* семантика вреда охватывает как значения механического повреждения, так и нанесения зла, в том числе сверхъестественным путем. Слов с первым типом семантики относительно не много (типа словен. *pačiti* 'портить' [Bezljaj]). Ключевым для второй группы является слово *пакость*, традиционно относимое к этимологическому гнезду **рак/*орак* [Мейе, Миклошич] (по [БЕР]); [Куркина 1982; Фасмер; Machek]), хотя существуют эти-

мологии, возводящие его к другому корню [Варбот 1965]³. Возведение *пакость* к гнезду *пак* позволяет реконструировать исконную семантику слова как 'превратность' [Фасмер; Machek]. В современных славянских говорах содержание концепта *пакость* включает семантику экономического убытка, ущерба (в сербских говорах не засвидетельствовано), «злых» эмоций, интенций и поступков: с.-х. *пакос* 'die Bosheit', *пакосан* 'boshaft' [Караџић], *пакос* 'желание, чтобы с кем-то случилась неприятность, несчастье, желание обвинить невинного, оклеветать его, злорадство', *пакосан* 'любящий навредить; беспокойный' [Ђуџић], *пакосан* 'беспокойный; злорадный, злой', *пакос* 'безобразие; злорадство', *пакосник* 'злой, негодный человек' [Станић], *пакосник* 'злой человек, злобник', *пакост* 'злоба', *пакостити* 'злобно вредить' [РНКЈ], *пакостан* 'boshaft, bosartig' [Hraste, Šimunović], *пакост* 'нанесение ущерба имуществу, убыток, вред, зло' [БЕР], макед. *пакос* 'убыток' *голем пакос му стана, му псовиса воло* [он потерпел большой убыток, у него пал вол] [Шклифов 1977, 281], рус. *пакость*, *пакоща* 'пакость, пакостный поступок, дело', *пакостить* 'делать, творить пакости на зло и вред кому' [Даль 3, 10]. Ср. сходные значения у дериватов корня *крив*: с.-х. *кривица* 'вред, убыток', *кривати се* 'вредить, быть неприятным' [RЈAZU], *накривим* 'навредить' [Митровић], *леви* 'неблагоприятный, приносящий беду': *леви неки догађаји принуде га те је и ову своју земљицу продати морао* [неблагоприятные события вынудили его продать и эту свою землю] [РСАНУ].

Идея вреда, порчи устойчиво связывается со зрением: с.-х. *пакосне очи* (также *зле очи*) 'сглаз', *крив* 'о глазе, взгляде, когда кто-нибудь смотрит со стороны; почти всегда понимается в переносном смысле, как будто таким взглядом человек показывает враждебность, ненависть по отношению к тому, на кого смотрит': *поглед кривим оком; криво погледује* [RЈAZU]. Ср. также: с.-х. *има лукаво око* [букв.: у него лукавый глаз] (говорится о завистливом человеке) и *кос поглед* [косой взгляд] 'подозрительный, недоверчивый': *само је поглед његова оца био опет кос и лукав* [только взгляд его отца был снова косым и хитрым], *косити очи, косити оком на некога* 'смотреть искоса, пряча глаза' и 'смотреть резко, мрачно' [РСАНУ]. При характеристике зрения у *пак* актуализируется семантика порчи: вреда, наносимого не физически, а

³ О связи *пакость* с *пак* свидетельствует наличие у бесспорных дериватов корня *пак* семантики вреда: с.-х. *параџити* 'навредить' [Skok 1971–1974], словен. *раџити* 'портить' [Bezljaj 1995].

магическим путем, в результате которого человек лишается благосостояния, ср. с.-х. *злоок* 'человек с «плохим» взглядом, злыми мыслями, злыми намерениями, такой как *вештица*': *злоока је, бог да је убије, све што погледа — уназади* [глазливая, убей ее Бог, на что ни посмотрит, все испортит] [Ђупић].

Семантика вреда регулярно реализуется в терминологии ветров: болг. *пакосникът* 'западный ветер, приносящий холодную погоду и убытки людям' [БЕР]⁴, словен. *opaki veter* 'встречный' [Bezljaj], с.-х. *kriv vjetar*, *krivaц* [RJAZU], *krivaц* 'западный ветер' [Станић], 'холодный восточный или северо-восточный ветер, дующий в Високе и иногда приносящий дождь' [Живковић] (в разных краях этот термин используется для обозначения разных ветров [РСАНУ], но, как кажется, везде обозначает ветер, наносящий ущерб: очень сильный, приносящий нежелательный дождь, бурю и т. д.).

В русских говорах слово *пакость* включает и семантику грязи: *пакостник* 'кто напакостил или вообще пакостит, человек злой, вредный, недоброжелательный, неопрятный, кто марается под себя', *собака хоть погана да честна, а кошка пакостница* [Даль 3, 10], *пакость* 'скверна, мерзость, гадость, скверность лукавая и злоумышленная, вред злорадный, дьявольский, порча, искажение; нечистота, погань, дерьмо' [там же]. Ср. рус. *опаковать* 'испачкать, истребить, извонить' [СРНГ] и словен. *spakota* 'отвратительная грязь, мерзость' [Bezljaj].

IV. Корни *прав*, *kriv*, *пак* используются для выражения истинной оценки: с.-х. *прав* 'истинный', *правда* 'истина' (*ђеца, будале и пијани правду говоре* [дети, дураки и пьяные говорят правду]) [RJAZU], *у праву си* 'ты прав'; *kriv* 'неточный, не соответствующий истине': *крива претпоставка*, *криво становиште* 'ложная, неправильная точка зрения'; *кривовјерац*, *кривоштовник* 'еретик', *кривозаклетник* 'лжесвидетель', *крива вјера* 'ложная вера', *криви драгуљ*, *криви бисер* 'поддельные, фальшивые драгоценности, жемчуг' [РСАНУ], *криво мјерење* 'обмеривание, обвешивание', *криво сведочење* 'лжесвидетельство', *кривобог* 'ложный бог', *кривочашће* 'суеверье', *опаци богови* 'ложные боги' [RJAZU], *опачим* 'клевету' [Митровић 1984]; кашуб. *опаіпо* 'ошибочно': *опаіпо гадаі* [говорить не соответствующее истине] [Sychna].

⁴ Это наименование может иметь и мифологическую мотивацию, связывающую ветер с нечистой силой. Ср: «и над головой читает молитвы святых Врачей против злых духов и *пакостих вјетрова*» [Врчевић 1890, 163].

V. Через прямое и кривое регулярно осмысляются основные понятия правовой нормы. Семантическая область правовых оценок, в отличие от других семантических групп, о которых шла речь выше, организована симметрично, то есть содержит и негативные, и позитивные оценки, что объясняется ее терминологическим характером. Она представляет собой набор антонимов, оппозиций положительных и отрицательных смыслов, выражаемых корнями *прав* и *крив* (или *не-прав*): ср. с.-х. *прав* 'unshuldig' [Караčić], 'невинный, правый' [RJAZU], 'законный': *prava žena* [законная жена] [RJAZU]; *правда, правица* 'das Recht' [Караčić], *правда* 'закон' [RJAZU], *праведан* 'справедливый': *он је праведан човек увик био па се не триба ни сад бојат његове одлуке* [он всегда был справедливым человеком, не надо бояться его решения], *правдат* 'доказывать невиновность, оправдывать' [Peić, Bačlija] и т. д.; с.-х. *крив* 'schuldig', *кривац* 'der Schuldige', 'der Verbrecher', *кривда* 'das Unrecht' [Караčić], *крив* 'о том, что не так, как положено по справедливости, правде (по нравственному закону)': *крив закон* [несправедливый закон], *крив добитак* [приобретенное не по правде], *крив суд* [неправый суд] [RJAZU], *кривити* 'обвинять' [Караčić], *кривња* 'вина' [Peić, Bačlija], *криводеља* 'преступник' [Златановић], ср. *неправда* 'das Unrecht', *неправедан* 'ungerecht' [Караčić], *неправица* 'несправедливость' [Станић] и т. д.

Устойчивый параллелизм положительных и отрицательных правовых оценок иллюстрирует их регулярное соседство в пословицах и клишированных выражениях. Ср. с.-х. *Ако правда не поможе, кривда неће помоћи* [если правда не поможет, кривда и подавно] [Караčić]; *Ко крива жали, правом гријеши* [кто жалеет виноватого, обижает правого] [Караčić 1996, 152]; *судити праве и криве* [судить правых и виноватых] [RJAZU].

В сербских диалектах *крив* развивает значение 'должный, взявший займы деньги': «Слова *крив* и *дужан* смешиваются. *Крив* может значить то же, что и *дужан* в прямом смысле: *Јер ми се су платили и не ми су ничим криви* [так как они мне заплатили и ничего мне не должны]. *Крив, дужан новаца* [должный кому-то деньги]» [RJAZU]; *крив* 'schuldig (Geld)': *ја сам теби нешто крив* [я тебе что-то должен] [Караčić], *кривити* 'быть должным' [RJAZU].

Среди дериватов корня *прав* встречаются и специальные слова: с.-х. *правда* 'приговор, решение суда': *Turci pravdu mi sudiše* [турки ему вынесли приговор], 'суд': *они који по суду крстјанском погуби човјека, како права правда осуди, они није крвник* [тот, кто по христианскому

суду убьет человека в соответствии с приговором, тот не убийца], 'судебный процесс, тяжба': *боље је мршава погодба, него претила правда* [худой мир лучше доброй ссоры] (посл.), откуда 'ссора, спор': *када правда међу Грком и Турчином заметнута* [когда начался спор между греком и турком] [RJAZU].

Встречается правовая семантика и у корня *пак*, однако существенно реже: макед. *пакос* 'преступление, нарушение' [Reiter 1964, 179], с.-х. *опачина* 'преступление' [Bogišić 1874, 590], рус. *опако* 'кривосудом': *право сидишь, да опако рядишь* [Даль 2, 674].

VI. Противопоставление *прямой–кривой* сыграло большую роль в формировании поля этических оценок. В этой области более, чем в других, видна семантическая дифференциация разных корней, вызванная актуализацией нюансов их исконных значений. Поле этических оценок включает в себя, во-первых, сакральный пласт, представленный нравственно-религиозной лексикой. Религиозное этическое содержание выражается почти исключительно производными корня *грех*, изначально тяготевшего к семантике ошибки, но уже, по-видимому, в праславянский период развившего этическую семантику [Трубачев 1998, 8–9]. Негативная нравственно-религиозная оценка выражается также в единичных случаях и другими корнями, но в синкретичном соединении с другими этическими оценками. Ср. с.-х. *опачина* 'грех, преступление' [Bogišić 1874, 590]: *с опачинама мојим, грешинама и животом нередовничким* [с преступлениями моими, грехами и жизнью неправильной] [RJAZU], *опак* 'грешный': *опаки стид* [грешный стыд] [RJAZU], словен. *spračljiv* 'соблазнительный, скандальный, грешный, греховный', с.-х. *крив* 'грешный, нечестный': *криви свет* [грешные люди] [РСАНУ].

Этим корням гораздо более свойственна семантика «профанной» этической оценки, то есть оценки, субъектом которой является не Бог или высшая сила, а другой человек и которая характеризует проявления человека в его отношениях с другими людьми. Так, через выраженные корнем *пак* признаки 'обратный', 'перевернутый', 'противоположный' осмысливаются отрицательные черты человеческого характера, подобно адекватным по внутренней форме русским словам *противный* и *перекорный* (см. толкование, данное Далем: *опачный* 'противный, перекорный': *он все делает опачно* [Даль 2, 674]. Звеном в цепи развития этого значения является семантика препятствия, преграды на пути: рус. *пакостить* 'мешать, препятствовать' [Даль 3, 10], с.-х. *опака* 'препятствие, преграда' [RJAZU]. Связь значений 'поперек' и

‘непрямо’, а также регулярность этической трактовки признака «поперечности» подтверждает следующий пример: с.-х. *попријeko* ‘косо’, ‘зло, вызывающе, враждебно (смотреть)’, ‘наопако, плохо’ (в проклятии): *попријeko ти днeви одили* [чтоб твои дни шли поперек] [Ћупић].

Ср.: с.-х. *опаk* ‘злой, плохой в моральном смысле’ (антоним — *душевaн* ‘душевный, добрый’) [RЈAZU], *наопако* ‘плохо’: *зло и наопако* [Караџић 1996, 102], *кому је зло, тому и наопако* ‘кому плохо, тому все поперек’ [Караџић 1996, 156], *опаk* ‘злой’: *дошли смо и ми зли и опаци, па и бријеме* [букв.: пришли мы, злые и гадкие, вот и время] (когда жалуются на плохие времена) [Караџић 1996, 79], ‘тот, кто ссорится, опасный, злой, грубый’ [Ћупић], *опакаја* ‘злой, плохой ребенок’ [RЈAZU], *опако* ‘зло, сердито’ [Станић], *опачило* ‘злоба, злость, пакостность’ [Ћупић], *опаk* ‘злой, негодный’, ‘грешный’, *опакивати* ‘сердиться, беситься’ [RЈAZU]; *опаk* ‘человек, готовый сделать зло, негодный’: *ни кад се смије не треба му вироват, опаk је то човик* [даже когда он смеется, верить ему не надо, злой он человек] [Peić, Ваџлија], *опако* ‘злобно’, *опакивати* ‘злоствовать, беситься’: *нек врагује, нека опакује, нек размахне злоћом* [пусть бесится, пусть злоствует, пусть сходит с ума от ярости] [RHKJ], *опако* ‘злобно’ [RHKJ], *опаk* ‘злой’: *за опаk slučaj i zlu zgodu* [по злomu случаю], *опаки ljudi žive od zloće kao dobri od vrlina* [злые люди живут злобой, так же как добрые достоинствами] [RHKJ], *опаkост* ‘злоба’: *ako je опако pleme Medunkino, al ne podnosi bez vike опаkости tudje* [хоть и злое племя Медункино, но без крика не выносит чужие пакости] [RHKJ]; *опаčina* ‘Bosheit’: *on ni sričan ako ne učini koju опаčину* [он несчастлив, если не сделает какую-нибудь гадость], *oni tvoj sin je опаčina* [этот твой сын — злыдень], *опакиv* ‘плохой, злой’ [Hraste, Šimunović]; болг. *опаk* ‘своенравный, злой, плохой’ [БЕР]; словен. *спак* ‘злость’, ‘буян’ [Bezljaj]; словац. *опаčlivy* (о слове) ‘грубый, вульгарный’, *опаčlivost* ‘грубость’ [HSSJ]; сиб. *опачний* ‘упрямый, крайне неуступчивый’ [СРНГ].

Регулярно противопоставление добру оценок, выражаемых корнем *пак*: *није ово опаклија, већ добраклија, опаk био ко јој име наденуо* [это не «опаклия» (название тулупа из вывороченной кожи), а «добраклия», злой был тот, кто ее так назвал] [Караџић 1996, 221]; *ныне творят одне пакости, а добра мало; на пакостъ всякого станет, на добро не станет* [Даль 3, 10].

Развитие у корня *пак* значений, относящихся к человеческому характеру, связано с тяготением этого корня к сенсорным оценкам (типа ‘неприятный’), к выражению восприятия человеком окружающего ми-

ра, ср. ярослав. *опако* 'страшно, опасно': *ну и опако было* [ЯОС]; с.-х. *опак* 'острый' (о еде) и 'крепкий' (о напитках): *опака ти је овугодишња ракија, прејаку си је оставио* [крепкая у тебя в этом году ракия, ты ее слишком сильной оставил] [Ћупић], *опак* 'тяжелый, смертельный, неизлечимый' (о болезнях): *опака маларија* [неизлечимая малярия] [Реиќ, Ваќлија].

Подобным развитию этической семантики у корня *пак* представляется и путь корня *кос*: 'косой' > 'неприятный': с.-х. *косец* 'злой, резкий, грубый человек' [Стијовић], *кос* 'злой', *окос* 'злой, пакостный' (*окосно срце* [злое сердце], *окоси људи* [злые люди]), *окосити се* 'рассердиться' [Станић], *косан* 'сердитый, взбешенный': *он ми данас изгледа нешто косан* [он сегодня выглядит каким-то сердитым], *кос* 'резкий, мрачный', *косити се* 'гордиться, кичиться' [РСАНУ].

У дериватов корня *лук* в народной речи в отличие от славянской книжной традиции (ст.-сл. *лжквѣ* 'злой, дурной') произошла специализация семантики: с.-х. *лукав* 'хитрый (тот, кто ловко скрывает свои мысли... с намерением обмануть), сообразительный', 'эгоистичный, скупой, завистливый, пакостный, злобный', *лукавац* 'хитрый, изворотливый человек, обманщик', 'эгоист', *лукавити* 'хитрить, притворяться, выкручиваться', 'обманывать', *лукаство* 'обман', *лукавитина* 'зависть, злоба, пакость' [РСАНУ]. Ср. рус. влад., тульск. *кривич* 'облыжный, лукавый человек' [Даль], с.-х. *кривати* 'делать зло' [RJAZU].

По сравнению с обилием «осуждающих» лексем положительная этическая семантика сводится к ограниченному набору смыслов, выражаемых небольшим числом слов: с.-х. *прав* 'искренний', 'простодушный', 'безгрешный': *свет и прав човек, правда* 'безгрешность', 'добрые дела', *праведан* 'праведный' [RJAZU], *праведник* 'праведник' [Караџић].

Широта семантического диапазона корней *прав*, *крив*, *кос*, *пак*, *лук*, *грех*, их колоссальный семантический потенциал свидетельствуют о ключевой роли, которую играет противопоставление *прямой–кривой* и *прямой–обратный* в моделировании картины мира. Через признаки прямизны и кривизны осмысляются такие основополагающие категории, как *хороший–плохой*, *здоровый–больной*, *полезный–вредный*, *ложный–истинный*, *добрый–злой*. Пространственная интерпретация этих базовых смыслов в языковом коде согласуется с коннотациями, которые *кривое* и *прямое* развивают в акциональном (обрядовом и поведенческом) коде. Наблюдения над семантикой перечисленных корней, обнаруживающие целый ряд регулярных смысловых связей и законо-

мерностей в развитии их значений, проливают свет на мотивацию многих спорных этимологических случаев и семантически неясных лексем.

Принятые сокращения

- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н. Д.* О стыде и совести // Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Варбот 1965 — *Варбот Ж. Ж.* Заметки по славянской этимологии // Этимология 1964. М., 1965. С. 27–44.
- Врчевић 1890 — *Врчевић В.* Народне приповијести и пресуде. Београд, 1890.
- Генералова 1998 — *Генералова Е. В.* Лексическое выражение понятийной оппозиции «прямое–кривое» в истории русского языка. АКД. СПб., 1998.
- Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 1–4.
- Дебельковић 1934 — *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ. Београд, 1934. Књ. 50.
- Елезовић — *Елезовић Г.* Речник косовско-метохијског дијалекта. Београд, 1932; 1935 [СДЗБ. Књ. IV, VI]. Књ. 1–2.
- Живковић — *Живковић Н.* Речник пиротског говора. Пирот, 1987.
- Златановић — *Златановић М.* Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.
- Иванов 1978 — *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Караџић — *Караџић В. С.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. Београд, 1935.
- Караџић 1996 — Вукове народне пословице с регистром кључних речи. Београд, 1996.
- Куркина 1982 — *Куркина Л. В.* Заметки по словенской этимологии // Общеславянский лингвистический атлас 1980. М., 1982. С. 275–281.
- Лейвен-Турновцева 2000 — *Лейвен-Турновцева Й. Ван.* Панстратические и пантопические аспекты семантизации отклонений от нормы в стандарте и нонстандарте европейских языков // Логический анализ языка: Языки этики. М., 2000.
- Митровић — *Митровић Б.* Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984 [Библиотека народног музеја у Лесковцу. Књ. 32].

- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи. Београд, 1948 [СЕЗБ. Књ. 58].
- Плас 1999 — *Плас П.* Неколико аспеката симболике вучјих уста у српским обичајима и веровањима // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. С. 184–212.
- Станић — *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990. Књ. 1–2.
- Стијовић — *Стијовић Р.* Из лексике Васојевића. Београд, 1990 [СДЗБ. Књ. XXXVI. С. 119–381].
- Толстая 1998 — *Толстая С. М.* Культурна семантика славјанског **kriu-* // Слово и култура. М., 1998. Т. 2.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Јазык и народна култура. М., 1995.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 1. Славјанска лексикологија и семасиологија. М., 1997.
- Трубачев 1998 — *Трубачев О. Н.* Славјанска филологија и сравнителност. От сјезда к сјезду // Славјанско јазыкознање. XII Међународни сјезд славистов. Доклади русијској делегацији. М., 1998.
- Ђупић — *Ђупић Д., Ђупић Ж.* Речник говора Загарача. Београд, 1997 [СДЗБ. Књ. XLIV].
- Фасмер — *Фасмер М.* Етимологически словарь русског јазыка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М.* Таковци. Београд, 1972 [СЕЗБ. Књ. 84].
- Цейтлин 1996 — *Цейтлин Р. М.* Сравнителна лексикологија славјанских јазыков. X/XI–XIV/XV вв. М., 1996.
- Шклифов 1977 — *Шклифов Б.* Речник на костурскиј говор // Българска диалектологија. Проучвања и материали. Софија, 1977. VIII. С. 201–328.
- Bezljaj 1995 — *Bezljaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1976–1995. Књ. I–III.
- Богјишић 1874 — *Богјишић В.* Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena. Zagreb, 1874. Књ. 1.
- Дулчић — *Дулчић Ј.; Дулчић П.* Rječnik bruškoga govora. Zagreb, 1985 [HDZb. Књ. 7. Sv. 2].
- Нрасте, Шимуновић — *Нрасте М., Шимуновић П. и Olesch R.* Čakavisch-deutsches Lexikon, I. Köln; Wien, 1979.
- Јуришић — *Јуришић В.* Rječnik govora otoka Vrgade. Zagreb, 1966 i 1973. Књ. I–II.
- Мачек — *Мачек В.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.
- Пеић, Баћлија — *Пеић М.; Баћлија Г.* Речник баћких Буњеваца / Сарадник и редактор Д. Петровић. Нови Сад; Суботика, 1990.
- Рејтер 1964 — *Рејтер Н.* Der Dialekt von Titov Veles. Berlin, 1964.
- Скок — *Скок П.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Т. 1–4.

- Stojković 1929 – *Stojković M.* «Oposun», «naoposun» i trokratno «naoposuno» okretanje // ZNŽOJS. Zagreb, 1929. Knj. 27. Svezak 1. S. 25–42.
- Sychta – *Sychta B.* Slovník gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- БЕР – Български етимологичен речник. София, 1971–. Т. 1–.
- КСАНУ – КСАНУ Материјали картотеки словаря сербохорватског језика Српског академског језика (Речник српскохорватског књижевног и народног језика. Београд, 1959). Белград.
- ЛКТЭ – Лексическа картотека топонимическе експедиције Уралског универзитета. Екатеринбург.
- РСАНУ – Речник српскохорватског књижевног и народног језика. Београд, 1959. Књ. 1–.
- СДЗБ – Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1905–. Књ. 1–.
- СЕЗБ – Српски етнографски зборник. Београд, 1894–. Књ. 1–.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
- ССУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1988. Т. 1–7.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.
- ЈОС – Јрославски областни словарь. Јрослављ, 1988. Вып. 7.
- HDZb – Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1965–. Knj. 1–.
- HSSJ – Historický slovník slovenského jazyka. Bratislava, 1994. T. 3.
- RHKJ – Rječnik hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika. Zagreb, 1984–. Knj. 1–23.
- RJAZU – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- ZNŽOJS – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1896–. Knj. 1–.

Н. Ф. Спиридонова

**Проблема семиотизации признака
в свете языковых данных
(на материале русских прилагательных)**

По-видимому, возможность или невозможность приобретения признаком семиотической значимости неразрывно связана с лингвистической значимостью соответствующего признакового слова. Что здесь имеется в виду? Очевидно, все единицы лексической системы по-своему значимы (иначе говоря, являются языковыми знаками), поскольку за цепочкой букв, составляющей некоторое слово, всегда стоит определенный смысл. Однако смысловой объем разных слов существенно отличается: семантическая нагрузка определяется возможностями сочетаемости слова, т. е. способностью употребляться в разных контекстах.

Для имен прилагательных как признаковой характеристики объекта наиболее естественным является контекст имени существительного. В большинстве случаев понятийное содержание прилагательного не связано с одним определенным денотатом: «такие классические предикаты, как качественные прилагательные, обычно выражают признаки и свойства, выделяемые в самых различных разрядах реалий» [Арутюнова 1976, 337]. Очевидным образом, основное значение признакового слова каждый раз видоизменяется, «преломляется», взаимодействуя со значением нового существительного, и мы по-разному интерпретируем, например, употребления *острый шпиль*, *острый сыр* и *острая боль*. Вместе с тем, сочетаясь с именами существительными разных семантических групп, прилагательное выделяет в них какой-то общий признак. Действительно, *крепкие нервы* чем-то «напоминают» *крепкий орех*, а *твердое решение* чем-то «похоже» на *твердый камень*. Таким образом, прилагательные как бы «связывают» названия пред-

метов и абстракций, веществ и эмоций, описывая одни в терминах других — человека с *тяжелым характером* так же нелегко *вынести*, как и *тяжелый чемодан*.

Это явление — не что иное, как метафорический перенос — перенос наименования признака с одного предмета на другой на основании их сходства. Метафора меняет категорию характеризуемого объекта, но выделяет в нем похожий, сопоставимый признак. Об этом писала Н. Д. Арутюнова в: [Арутюнова 1978], рассматривая метафору как категориальную ошибку, и Е. В. Падучева в: [Падучева 1999], где метафора определяется как категориальный сдвиг. Метафорический перенос сопровождается семантическим сдвигом, т. е. образованием другого значения¹. Но в производном значении имени всегда можно выделить компоненты, связывающие его с прямым (это будет показано ниже на примере конкретных прилагательных).

Однако не все имена допускают метафорический перенос, и причина этого кроется в их прямом значении: смысловые компоненты не подлежат метафорическому осмыслению, т. е. не могут быть применимы для описания объектов другой природы. Значит, данное прилагательное имеет ограниченный языковой потенциал, а обозначаемый им признак не задействован активно в картине мира и потому не может считаться значимым.

Интересным образом в одном синонимическом ряду часто оказываются слова, допускающие широкую сочетаемость, в том числе и за пределами предметного мира, и слова с ограниченным употреблением. По понятным причинам концептуальная нагруженность последних невелика. Мы разберем класс прилагательных, описывающих наличие/отсутствие влаги на поверхности или внутри объекта — *мокрый*, *влажный*, *сырой*, *сухой*. Первые три имени считаются синонимами, однако их семантика устроена совершенно по-разному: *сырой*, в отличие от *мокрый* и *влажный*, имеет чрезвычайно широкий набор переносных значений. Прилагательное *сухой* является антонимом ко всем перечисленным именам и, подобно *сырой*, развивает целую область метафорических переносов, но при этом семантический сдвиг происходит в совершенно другом направлении. Поэтому, будучи антонимичными в прямом употреблении, прилагательные расходятся в значении и утрачивают смысловую противоположность.

¹ Иногда метафорический перенос изменяет лишь отдельные смысловые компоненты, поэтому можно говорить об изменении оттенка значения.

Известно, что вода — один из центральных символов любого культурного пространства. Однако в символическое представление воды включается не просто жидкое вещество как субстанция, а его отношение к предметам, его качества и действия. Другими словами, семиотизации подлежат некоторые характеристики этого вещества, и вероятно, не все. Выбранные прилагательные помогут нам отобрать из этих свойств те, которые действительно могут стать объектом семиотического осмысления.

Начнем с прилагательного **мокрый**. В прямом значении оно сочетается прежде всего с названиями различных поверхностей: *мокрые крыши, шоссе, асфальт, песок, трава, луг, листья, земля, лицо, руки, глаза, лоб, тарелки* и значит 'частично покрытый водой'². Причем каждый из этих случаев предполагает, так сказать, свой тип «жидкости», встроенный в семантику имени и связанный со способом функционирования объекта. Так, природные объекты чаще всего бывают мокрыми от дождя (*мокрые листья, кусты, мокрый луг, мокрая земля* (последний случай может быть связан и с искусственным поливом)) или от росы (*мокрая трава*); объекты неживой природы (*крыши, асфальт, зонт*) могут быть мокрыми только от дождя. В сочетании с поверхностями человеческого тела прилагательное модифицирует свое значение следующим образом: *мокрое лицо, глаза* — 'от слез', *мокрые волосы* — 'от дождя' или 'после мытья', *мокрый лоб, мокрая спина* — 'от пота'.

Кроме названий разных типов поверхностей в сочетаемость *мокрый* входят имена предметов, имеющих внутреннюю структуру, например одежда и обувь человека, которые могут впитывать воду (*мокрые сапоги, мокрый свитер, платок, белье*), или названия участков земли (*мокрый лес* 'в котором мокро').

Вообще, появление в семантике прилагательного компонента 'на поверхности' или 'внутри' целиком и полностью определяется типом поверхности обозначаемого объекта, ср.: *Я так увлекся чтением статей о себе, что не заметил, как она предстала предо мною с мокрым зонтиком в руках и мокрыми же газетами*. В первом примере зонт представляет собой функциональную несмачиваемую поверхность, которая по определению не пропускает воду, значит, прилагательное

² Уточнение «частично» весьма существенно, поскольку, например, пол, залитый водой, где вода стоит по колено, *мокрым* не назовут. Важно, что значительная часть поверхности предмета от воды свободна.

описывает наличие воды на этой поверхности. Во втором употреблении *мокрый* значит 'промокший насквозь', т. к. бумага, из которой сделана газета, впитывает воду. Заметим при этом, что для *мокрый* значительно более естествен первый тип употребления — наличие воды на поверхности.

В сочетании с именами живых существ *мокрая собачонка*, *мокрая курица*, *мокрый заяц* (ср. несочетаемость с названиями экзотических животных **мокрый лев*, **мокрый кенгуру*) в сферу действия прилагательного попадает покров на поверхности кожи животного — его шерсть или оперение, — который содержит воду как бы внутри. Интересно, что пример *мокрый ребенок* (помимо смысла 'не вытертый (после купания)') может интерпретироваться как 'завернутый в мокрые пеленки' (а не 'с мокрой кожей'). И в этом случае прилагательное указывает на своего рода покров.

Теперь обратимся к прилагательному *влажный*, которое описывает состояние поверхности объекта, промежуточное между *сухим* и *мокрым*. Это состояние определяется человеком на ощупь — кожей рук или тела, — поэтому прилагательное сочетается с именами предметов, непосредственно связанных с людьми, в том смысле, что в процессе их использования человек приходит с ними в соприкосновение. Так, он проверяет на ощупь *влажные простыни* и *белье*, ходит ногами (босыми!) по *влажной земле*, *траве*, *песку*, *полу* (ср. здесь же **влажное шоссе* — его не шупают босыми ногами, **влажные крыши* — не подлежат ощупыванию вообще). С другой стороны, если *влажный* описывает некоторое промежуточное состояние объекта, то можно предположить, что прилагательное не будет сочетаться с именами предметов, не имеющих промежуточного этапа, для которых не существует стадии «высыхания» — они либо мокрые, либо сухие: **влажный асфальт*, **влажная посуда*.

Напомним, что прилагательное все-таки оценивает характеристику поверхности, и этим объясняется несочетаемость с именами помещений (**влажный дом*, **влажная пещера*) и с названиями людей (**влажный старичок*, *котенок*). Применительно к человеку *влажный* может характеризовать только его поверхность, т. е. тело или кожу: *Голое влажное тело Иешуа обрушилось на Левия и повалило его наземь* (М. А. Булгаков), либо части человеческого тела, покрытые влагой: *влажный лоб*, *влажные глаза*, *губы*. И в этом случае в семантику имени встроен тип смазывающей жидкости — пот, слезы, слюна.

Помимо природных поверхностей, человек воспринимает тактильно и различные природные явления. Среди них можно отметить со-

держащие влагу и переносящие ее *влажный ветер, климат, влажную жару*. В отличие от прилагательного *сырой*, которое мы рассмотрим ниже, *влажный* не имеет температурных ограничений, ср.: *Он холодной влажною рукою рванул пряжку с ворота плаща, и та упала на песок и На Ивана пахнуло влажным теплом...* (М. А. Булгаков).

Мы видим, что разобранные выше прилагательные *мокрый* и *влажный* практически не имеют переносных употреблений. Исключением можно считать сочетание *мокрое дело* = 'преступление, связанное с кровопролитием'. Возможно также осмысление *мокрый* как 'испорченный', ср., в частности, *подмоченная репутация*, однако материал самого прилагательного таких примеров не дает.

Разберем теперь прямые употребления прилагательного *сырой*, например *сырое полотенце*. Это словосочетание описывает следующую ситуацию: полотенце было мокрым, затем сушилось, но не высохло до конца, поскольку влага в нем еще осталась. Эта денотативная ситуация дает нам два основных компонента значения *сырой*: 'предмет содержит влагу внутри' и 'не досох до конца'. В область определения прилагательного попадают объекты, обозначающие вещества (*сырой порох, табак, сырая соль*), предметы одежды (*сырое белье, сырой свитер, сырые варежки*), помещения (*сырой подвал, погреб, сырая комната, палатка, могила*, ср. аномальность **сырое здание*, где существительное обозначает внешнюю поверхность дома), участки земли (*сырой лес, сырая земля* (= 'внутренние слои земли')) и др. Важно, что *сырой* не сочетается с названиями поверхностей: **сырые ладони, *сырое лицо, *сырое шоссе, *сырая посуда*.

Перечисленные типы объектов сочетают в себе оба компонента значения. А, например, сочетания с названиями природных явлений, такие как *сырой воздух, климат, ветер, сырая погода*, и с названиями отрезков времени — *сырой вечер, сырая осень* — интерпретируются как 'содержащий влагу' или 'время, когда влажно, сыро'. При этом, поскольку этимологически *сырой* родственно литовскому *šiaurė* 'север' (см. [Фасмер 1996]), в значение прилагательного изначально встроен компонент 'холодный' (ср. *сырой ветер* — *влажный ветер*). Эта же модификация значения возникает в сочетаниях *сырое мясо, молоко, сырые овощи, яйца, сырая вода* в значении 'находящийся в своем исходном состоянии: невареный, некипяченный'. По-видимому, этот случай можно интерпретировать как 'не подвергавшийся термической обработке'.

Метафорические употребления. Прилагательное *сырой* имеет и свои метафорические употребления: *сырой тирог, сырой матери-*

ал, доклад, сырой текст статьи. В этом метафорическом значении *сырой* близко к *незаконченный, неготовый*, т. е. обозначает определенную стадию изготовления объекта. Таким образом, семантическая деривация связана с компонентом прямого значения 'предмет не досох до конца'. Что касается смысла 'содержит влагу внутри', здесь семантическую связь, по-видимому, можно установить следующим образом: недопеченный пирог содержит избыточное количество влаги, точно так же и в недоделанном тексте может быть много «воды», так что прилагательное *сырой* оказывается наиболее уместным, поскольку удачным образом сочетает и значение стадильности, и компонент содержания влаги.

Наконец, переходим к прилагательному *сухой*. В своем основном значении оно противопоставлено *мокрому* и *сырому*, т. е. характеризует предметы, не содержащие влаги на поверхности и внутри, ср. с одной стороны: *сухой асфальт, стол, сухая посуда, дорога* и с другой стороны: *сухое белье, сухой дом, амбар, сухой колодец* и, *сухое русло реки* (в которых нет воды), *сухая земля, трава* (на поверхности которой высохла роса), *сухой табак, порох, сухая крупа*. *Сухой*, как и *влажный*, сочетается с именами природных явлений и условий: *сухой климат, воздух, ветер, сухая погода*, с названиями отрезков времени и местности, когда и где выпадает мало осадков: *сухое лето, сухая местность*, а также *сухой лес* (в котором сухо). К этой же группе примыкают вещества в сухом виде — *сухой лед, спирт, сухие дрожжи, духи, сухое молоко* — отсутствие влаги в их составе переводит их в иное агрегатное состояние.

Метафорические употребления. Оказывается, отсутствие влаги внутри или ее недостаток значимы для человека и других живых существ. И это находит свое отражение в языке — прилагательное *сухой* развивает целую метафорическую область значений. Влага, содержащаяся внутри живого существа, символизирует жизнь, следовательно, ее отсутствие подобно смерти. Именно значение 'неживой, мертвый' регулярно возникает, например, в сочетаниях с названиями растений: *сухая трава* (= 'сено'), *сухие листья, сухой лес* (= 'мертвый'), *сухие цветы* (= 'завядшие'), *сухие фрукты*³. Похожий семантический эффект возникает в сочетании с названиями человеческих покровов: *сухая*

³ Сухие предметы могут издавать характерные звуки, определяемые в языке как *сухой треск, шорох, скрип*: *Вдруг послышался мгновенный сухой треск, как будто сломали лучинку, и осе опять замерло* (Ф. М. Достоевский); *Край пруда порос сплошь кувшинками. Лодка взрезала эту гуцу с сухим шорохом* (Б. Л. Пастернак).

кожа, сухие волосы в значении 'потерявшие жизненную силу' или с названиями продуктов питания: *сухой хлеб* (ср. также *сухарь*), *сухой пирог* — непригодный к употреблению (т. е. фактически мертвый).

Теряя жизненные соки, живые объекты уменьшаются в размерах, «высыхают», ср.: *сухой старичок* (про таких иногда говорят «кожа да кости»), *сухой ответ, доклад* (= 'краткий, сжатый'), *перечень, сухая наука* (где нет ничего, кроме цифр), сюда же относится выражение *сухой остаток*. Ср. здесь же пример из Достоевского: *Он был еще очень молод, одет как простолудин, роста среднего, худощавый, с волосами, обстриженными в кружок, с тонкими, как бы сухими чертами лица* (= 'слишком мелкими').

Однако *ответ* может быть *сухим* не только по причине небольшого размера. Эта «сухость» может быть следствием отсутствия проявления чувств, и в этом смысле *сухой* близко к *сдержанный, холодный*. Это значение возникает в ситуациях, предполагающих реципиента, воспринимающего эмоциональную сторону события или явления, ср.: *сухой доклад* — = 'скучный, неживой', *сухой человек, сухое приветствие*. Ср. значение прилагательного в следующем примере: *Поразил ее и деловой, сухой, полный даже какой-то презрительной угрозы тон Петра Петровича* (Ф. М. Достоевский) (= 'начисто лишенный сострадания').

Мы подробно проанализировали семантическую структуру прилагательных *мокрый, влажный, сырой* и *сухой* и выяснили, что лишь последние два развивают переносное значение. Поскольку возможности метафоры заложены в прямом значении слова, значит, в семантике *сырой* и *сухой* есть такие компоненты, а у слов *мокрый* и *влажный* их нет. Дело в том, что *сырой* и *сухой* описывают не просто наличие воды на поверхности или внутри объекта, но ее избыток или недостаток. С точки зрения языка это дает отрицательную оценку — содержание влаги должно соответствовать норме. Именно это отклонение от нормы является значимым для носителя языка⁴, поэтому соответствующие прилагательные порождают метафорический перенос. Причем в каждом случае предполагается свое направление семантической деривации, ср.: *сухой доклад* ('без чувств и эмоций') — недостаток влаги концептуализуется как недостаток чувств, жизни; и *сырой доклад* ('= незаконченный') — избыток влаги понимается как незавершен-

⁴ Об отражении в языковой картине мира различных типов отклонений от нормы см.: [Николаева 1983].

ность (т. е. как определенная стадия на пути формирования объекта). Именно эти признаки получают значимость в языковом и, шире, культурном пространстве.

Принятые сокращения

- Арутюнова 1976 — *Арутюнова Н. Д.* Предложение и его смысл. М., 1976.
- Арутюнова 1978 — *Арутюнова Н. Д.* Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. М., 1978.
- Николаева 1983 — *Николаева Т. М.* Качественные прилагательные и отражение картины мира // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии. М., 1983.
- Падучева 1999 — *Падучева Е. В.* Метонимические и метафорические сдвиги в парадигме значений глагола *назначить* // Типология и теория языка: от описания к объяснению. М., 1999.
- Фасмер 1996 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка в 4-х т. СПб., 1996. Т. 1–4.

М. М. Валенцова

Первый в славянской традиционной культуре

Среди универсальных оппозиций в народной духовной культуре выделяется противопоставление *первый–последний*. Как и все оппозиции, данная является выражением рационального, логического осмысления жизни, которому свойствен анализ, членение недискретного пространства и времени и маркирование его крайних полюсов, что приводит к идее дуальности. Оппозиция *первый–последний* релевантна для множества предметов, понятий, действий, деятелей, ситуаций; тем не менее можно говорить о специфическом, характерном именно для нее круге ситуаций. Например, хорошо известны магические функции первого и последнего ребенка в семье, особая отмеченность первого и последнего дня праздников и т. п., иными словами, оппозиция работает там, где есть некий законченный ряд. Она связана с понятием *времени*, с одной стороны, и *счета, порядка* — с другой, поскольку располагает факты и реалии в определенной временной последовательности. В этом смысле она связана с противопоставлением *начала* и *конца* в ситуациях, развивающихся во времени. При этом концепт *первый* реализует конкретную предметность абстрактного понятия *начало*; это, другими словами, первый элемент, маркирующий начало чего-то нового. Во многих случаях оппозиции *первый–последний* и *начало–конец* так тесно переплетаются, что трудно делимы. Например, у русских корове при первом отеле навязывали на рога тряпицу, оторванную от зачинального конца полотна (рус. костром.) [Журав-

Авторская работа выполнена с использованием материалов электронной версии информационно-поисковой базы данных «Полесский архив», создаваемой при финансовой поддержке РГНФ (проект № 01–04–12020в).

лев 1994, 34] ¹. Первый отел рассматривается как начало процесса рождения у коровы потомства. Другой пример: болгары считали, что первый гром в марте имеет плодотворную силу, в отличие от зимнего грома или вообще грома, услышанного после дня св. Георгия (23.IV), который приносит мор и неурожай [Лулева 1998, 84]. Мартовский гром как первый прозвучавший в начале года «пробуждает», вызывает выход из-под земли растений и животных, в том числе змей, а в другое время — убивает то, что уже появилось.

Категория *первого* имеет также непосредственное отношение к оппозиции *новый–старый*, когда она маркирует первый появившийся элемент *нового* множества. Это соотношение *первого–и нового* часто наблюдается в рамках циклических процессов (например, первое появление нового месяца, первый человек, заметивший новый месяц), а также при переходе в новый дом, при зачерпывании первой воды из нового колодца и под. Определение *новый* акцентирует неизвестность и непознанность объекта, не существовавшего еще в этом качестве, в то время как *первый* — положение его в ряду соположенных одноименных предметов из числа известных и доступных. В этом смысле *первый*, включаясь в контекст *нового*, маркирует отдельные стадии становления нового.

Другая культурная соотнесенность признака *первый* — с признаками *быстрый, лучший, самый умелый* и под. Она наблюдается в контекстах состязания. В ряде ситуаций *первым* становится самый быстрый, раньше всех выполнивший некое действие, например тот, кто быстрее всех прибежит домой из церкви после освящения кушаний на Пасху, кто закончит первым жатву, кто первым наберет воды после крещенского водосвятия и даст скоту; верили, что такой человек будет опережать всех в работе в течение всего года, скот у него будет лучше вестись (Волынь) [Журавлев 1994, 20; ПА]. В западнославянских троицких «королевских» обрядах самый быстрый в скачках на конях, самый меткий в стрельбе или самый ловкий при влезании на гладкий шест получает право считаться первым среди парней и получает звание «король», включающее в себя семантику *первого* — «самый лучший».

Второй контекст соотнесенности *быстро* и *первого*: использование *быстрых* действий для изготовления *первых* или *новых* предметов

¹ Документация источников в связи с большим количеством материала сокращена; обязательно даются ссылки на архивы, цитируемые источники, работы, содержащие редкие сведения и некоторые другие.

(например, одежды для ребенка), а также при выполнении *первой* работы — чтобы в дальнейшем всю работу удавалось выполнять споро и быстро. В последнем случае актуализируется также концепт *начала*, символизирующего в традиционном сознании дело в целом.

В оппозиции *первый—последний* два ее члена представлены неравномерно. Достаточно многочисленны ситуации, в которых значим только первый компонент, а второй игнорируется. Например, нет последнего встречного, последнего прилетевшего аиста, не отмечается появление или выпадение последнего зуба и т. п. Зато существует ряд ситуаций, когда маркируется *второй* член ряда (см. статью И. А. Седяковой в данном сборнике) или его *середина* (ср.: ритуалы Средопоста — середины Великого поста).

Итак, маркирование позиции *первого* (или *первого—последнего*) организует действительность, начиная (или начиная и заканчивая) таким образом счет, внося в течение жизни порядок. Подобные ситуации наблюдаются в природной и социальной сферах, а также в т. н. сфере неизвестного (проявления судьбы, рока): первый встреченный (человек или предмет); первый гром, град, снег, лед, иней; первые увиденные весной перелетные птицы; первое услышанное кукование кукушки (или голоса других птиц и животных); первое замеченное появление нового месяца; первый (и последний) ребенок в семье; почти все этапы развития ребенка: первый крик, первое кормление, купание, первый зуб, первые шаги, остриженные волосы, первая работа подростка; параллельные этим последним ситуации с домашним скотом и птицей: первое яйцо молодой курицы, первый отел коровы, первая дойка, первое молоко. Маркируется также начало практически всей ежегодно совершаемой работы: первая пахота, сев, жатва, возка снопов, ловля рыбы, первый выгон скота на пастбище, первое посещение паеки и т. п., а в их контексте — первая борозда, первые брошенные семена, первый сноп, первый хлеб из новой муки, первые плоды и др. Важна в народной культуре первая работа в новом социальном статусе (например, первая работа невесты в новом доме) или первые действия в обрядовых ситуациях (например, при венчании).

Признак *первый* релевантен и в обыденных ситуациях, например, отмечается первое посещение чужого дома и первое угощение в нем; первый приступ болезни; первый хлеб или первый кусок (первая ложка) кушанья; первое приготовленное или поедаемое блюдо — прежде всего на праздник. Особенно значимо это понятие в ситуации становления нового. Кроме упомянутых выше этапов роста и разви-

тия ребенка можно отметить также строительство нового дома и освоение нового пространства. Ритуально отмечены закладка первого венца дома, первый вступивший в дом человек, первая проведенная в новом доме ночь, первые вносимые предметы, первый умерший в доме хозяин, первая вода из свежерыкопанного колодца. Большую роль играет понятие *первый* в календаре: это ритуально отмеченные первые дни праздников или календарных периодов, особая значимость действий, совершаемых впервые, и первых исполнителей этих действий в праздничные и другие сакральные дни. Ведущая роль здесь принадлежит датам, которые считаются открытием нового периода (мы имеем в виду зимнее и весеннее новолетие и т. н. магию первого дня). С этими днями связаны гадания, в большинстве из которых задействована категория *первого*: используются первый хлеб, первый встречный человек, первый услышанный звук, первая ночевка на новом месте и т. п.

Отметим, что признак *первый* (как и оппозиция *первый*–*последний*) часто реализуется в контексте индивидуального, личностного восприятия: первое — это первое для конкретного человека: впервые им увиденное, услышанное, встреченное, сделанное. *Первое* не является абсолютно первым, а, как говорилось выше, указывает лишь на положение во времени и пространстве: *первое* в году, в ситуации, в новом социальном статусе или любом другом ряду. В связи с этим особо маркируется деятель — тот человек, который первым совершил (сознательно или случайно) некое действие в особый момент. Различаются семантические позиции 1) первого встречного, 2) первого увидевшего некое событие («свидетеля»), 3) первого посетителя дома на праздники, 4) первого исполнителя некоего действия (собственно «деятеля»). В этом ряду внешняя активность субъекта постепенно возрастает. Однако даже наиболее пассивные лица — первый встречный и «свидетель» — с получением статуса *первого* могут терять свою пассивность, когда им предписывается выполнить определенное действие и таким образом активизировать свои добрые намерения. Если же этого не происходит, названные субъекты рассматриваются как потенциально активные, то есть опасные, поскольку направленность их будущих действий неизвестна. По-видимому, в преодолении этой опасности и состоит смысл их одаривания (= жертвования им) или оберега от них. Например, когда в Полесье несли крестить ребенка, **первому встречному** давали краюху хлеба (Олбин, чернигов.); на Русском Севере одаривали встречного, когда шли поминать умерших родственников (Тихманьга, арханг.) [ПА]. То же делали словенцы: идя на крещение,

они дарили хлеб первому встречному, а если им казалось, что они встретили опасного человека, зажигали взятую с собой свечу [РРОО, 89, 90]. Широко распространена практика просить первого встречного окрестить или постричь слабым здоровьем ребенка, чтобы он не умер. В аналогичной ситуации со скотом — при окоте овцы — выбегали на дорогу и разыгрывали ритуальный диалог с первым встречным для того, чтобы роды прошли удачно и «овца любила ягненка» (Смолен. губ.) [Журавлев 1994, 36]. Устойчивым мотивом множества легенд является замуравывание в стену возводимой постройки первого встречного живого существа в качестве жертвы (напр., легенда о постройке новгородского Детинца) [СД 2, 215–217].

Во всех контекстах первый встречный приравнивается к избранному, посланному свыше и выполняет функцию знака, судьбы или жертвы, поэтому и первую встречу рассматривали как предсказание будущего.

Более активен и менее сакрализован деятель, названный нами «свидетелем». **Первый увидевший** новорожденного человек должен был подарить ребенку несколько монет, чтобы он не плакал (болг.) или «поплевать от глаза» (*sp'ivat' z očí*), чтобы не навредить младенцу (вост.-словац.) [Arch. EAS]. Тот, кто впервые увидел появившиеся зубки ребенка, получал вознаграждение от родителей ребенка: деньги от отца (словац., луж.), рубаху от его матери (серб.) — или сам должен купить рубашечку ребенку (серб.), дать денег «на рост» (*dat' na vigán*) (словац.). Первой женщине, заметившей первые шаги ребенка, следовало 3 раза провести ножом между ножками ребенка, чтобы окончательно освободить его от пут (бел.) [Никифоровский 1897, 32], то же делали у поляков, у русских в Заонежье, у полешуков. В Полесье верили, что первый увидевший приступ эпилепсии сможет помочь больному, если совершит «лечебные» действия: накроет больного черным платком, сядет на его лицо, заголив место, которым садится, и произнесет заговор (Боровое, ровен.; Забужье, волын.; Олбин, чернигов.) или оботрет своей рубашкой (Верхние Жары, гомел.), снимет с больного одежду, замкнет ее замком и закопает или бросит в проточную воду (Забужье, волын.). Словаки считали, что первый, кто заметит, что корова мочится кровью, должен прикрыть это место шапкой (мужчина) или платком (женщина) (словац.) [Rizner 1895, 379].

Первый посетитель, с одной стороны, активно выражает свои намерения, высказывая благопожелания (например, рождественский полазник), с другой — все же таит в себе скрытую опасность несча-

стью, обусловленную присущими ему качествами, то есть его неудачливостью, завистливостью, болезнями и т. п. Если посетитель случайный, особенно если его приход совпал с сакральными моментами в жизни семьи (начало или конец прядения, тканья, еда, отел скота), он, согласно правилам, должен был произнести традиционную формулу приветствия, сводящую на нет его возможное неблагоприятное воздействие.

Первый посетитель рассматривался и как знак свыше, указание небес, поэтому почти повсюду у славян в главные, «годовые» праздники гадали по его полу (а также по национальности или другому признаку): приход мужчины связывался с удачей, женщины — с несчастьем; считалось также, что пол посетителя указывает на пол будущего ребенка или приплода скота [Журавлев 1994, 33; ПА; КА]. Кое-где, например в Словакии и в Хорватии, сохранилась традиция первых женских обрядовых посещений. В Хорватии масленичный *полазник* — девушка, *prevnica*, *premlica*, которая, приходя рано утром в первый день Великого поста, садилась на специально приготовленный стул, принимала подарки хозяйки, а затем уходила [Gavazzi 1988, 20–21]. Объясняли этот обычай желанием воздействовать на успех в разведении птицы — традиционно женском занятии.

Собственно деятелем является хозяин, первым начинающий те или иные хозяйственные работы. Он не является случайным, а специально назначается или избирается. Этот выбор обусловлен стремлением благотворно повлиять на ход дела. Например, начало первой пахоты и сева поручалось самому счастливому (или самому богатому, высокому, безгрешному) члену общины. Так же поступали и в начале жатвы. Зажинать поручали женщине, у которой легкая рука, быстрой, трудолюбивой, хорошей певунье (болг. пирин.), а бедная, как считали, не должна начинать жатву (пол., полес.). В этих случаях *первый* выполняет функцию обрядового начинания, которое обеспечивает успех процесса в целом путем воздействия на его часть (начало).

Другим способом избежать неудач в результате неправильного выбора «зачинальщика» было устранение позиции *первого* вообще. Например, в случае, когда сев (пахоту) начинают все хозяева одновременно в назначенный день и час, каждый хозяин был первым, и, следовательно, первого как такового не существовало (в бел. традиции). И все же земледельцы старались начать работу на своем поле пораньше, быть первыми, иначе, верили они, опередивший их в севе или пахоте «забрал» бы часть чужого урожая. Строго следили также за тем,

чтобы ведьма не забрала первые колосья, первое молоко от коровы и т. п., так как это грозило потерей всего урожая или молока. Как отмечала О. Терновская, первый хлеб был незащищен и легко попадал во власть колдунов, а обряд начала жатвы представляет собой магический прием защиты первого хлеба от колдунов [СБФ 84, 124]. С особым вниманием следили за тем, кто первым совершит определенные магические действия на поле (обойдет вокруг поля, покатается голым по росе и т. п.): если это сделает хозяин, то урожай останется в доме, если ведьма — то урожай перейдет к ней. По мнению болгарской исследовательницы Т. Колевой, отбирание молока ведьмой в Юрьев день связано с тем, что в это время происходила первая дойка, и именно первое молоко было объектом притязаний ведьмы [Колева 1981, 70]. Однако, как считали в Карпатах, если *взвесить* этот первый удой молока или если хозяин сам первым *попробует* зерно из нового урожая (сварит и съест зеленые побеги), ведьма не сможет отобрать его.

Аналогичны рассмотренным ситуации с первым **предметом**, найденным на дороге. Главным символаобразующим компонентом становилась случайность встречи, что делало его божественным знаком, фетишем, гадательным предметом. Например, у словаков продавец, идущий на ярмарку, при переходе через первый мост поднимал первый попавшийся на глаза предмет (камешек, перо и т. п.) и клал его в карман — на счастье [ELKS 2, 291]; у русских по дороге домой с купленной лошастью полагалось брызнуть ей в морду из первой попавшейся на пути лужи (ярослав.) [Журавлев 1994, 73]; в Сербии, чтобы слабый ребенок не умер, «удержался» в семье, подбирали первый попавшийся камешек, перебрасывали его из руки в руку и клали на место, а вернувшись домой, прокалывали ребенку ухо и вешали на шелковой нитке старинную монету [ДОО, 145].

Иную семантику и функцию имеют ситуации, в которых человек впервые сталкивается с тем или иным **природным явлением**. Поскольку эти явления повторяются регулярно и не зависят от человека, постольку сакрализуется и время, и обстоятельства встречи с ними. Часто это была ситуация гадания и предсказания (см. статью «Встреча» [СД 1, 452–455]).

Например, когда в первый раз увидишь новый месяц, надо поприветствовать его и попросить «у него» здоровья и богатства (словац, полес., пол.), можно исполнить лечебно-магические процедуры, в частности по удалению бородавок, избавлению от зубной или головной боли и т. п. При первом громе в Полесье рекомендовали

умываться, кататься по земле, хвататься за спину, тереться о дерево, ковырять в зубах или исполнять лечебные акты — для здоровья и счастья; у словенцев — погрызть железо, чтобы не болели зубы, у словаков — поднимать с земли тяжелые предметы, трясти плодовые деревья (чтобы их сила и плодородие перешли на человека), стучать камнем себе по голове — чтобы весь год голова не болела (Кисуце, зап.-словац.) [Cibulová 1984, 53–54], ворошить руками семена льна, предназначенные для посева (бел. витеб.) [Никифоровский 1897, 110]. Первые градины рекомендовалось раскусывать, проглатывать, собирать: верили, что у раскусившего их не будут болеть зубы, не будет кашля, не будут болеть потертые первыми градинами глаза, голова, руки, ноги, спина; если помазать ими бородавку, она сойдет, и т. п. Первый лед бросали на все четыре стороны, чтобы в доме не водились насекомые. Замечали, в какой день выпал первый снег, и в этот же день недели начинали сев (полес., Стодоличи, гомел.).

Символический смысл имели также первые встречи с появляющимися весной животными и птицами. Особым вниманием отмечалось первое кукование кукушки. У словенцев при этом советовали поцеловать землю, чтобы не болели зубы (Бела Краина) [Möderndorfer 1964, 133]. В Полесье говорили, что при этом надо потрясти деньгами в кармане, чтобы быть богатым (Щедрогор, волын.; Копачи, киев.; Вышевичи, житом.; Боровое, ровен. и др.); кинуть несколько копеек для кукушки (Щедрогор, волын.); считать, сколько раз она прокукует — сколько лет осталось жить или сколько осталось до свадьбы (Вышевичи, житом.); обвязать своим платком дуб, на котором сидит кукушка, и следить: куда она полетит, туда и замуж выйдешь (Стодоличи, гомел.).

Когда видишь первого аиста, рекомендовали покататься по земле, чтобы спина не болела (Речица, Щедрогор, волын.); потрясти деньгами в кармане (Копачи, киев.); верили, что видеть аиста летящего — к добру и здоровью, стоящего — к неудаче и болезни (Олтуш, брест.; Любязь, волын.; Копачи, киев.; Забужье, волын.); если девушка или одинокая женщина увидит первых аистов в паре, то и она в этом году будет в паре, т. е. выйдет замуж (Вышевичи, житом.).

При виде первой ласточки, для того чтобы пропали веснушки, рекомендовали потереть лицо песком или умыть водой (Щедрогор, Любязь, волын.), закрыть лицо руками (Радчицк, брест.); если не ведутся лошади, то, увидев первую ласточку, хозяин должен повернуться три раза на каблуке правой ноги, взять из-под ноги песок и искать

там волос: какого цвета будет волос, такой масти и надо заводить лошадей (Орлов. губ.) [Журавлев 1994, 61].

Поляки в р-не Хелма верили, что если весной первую лягушку услышишь в скоромный день, то будет достаток молока и молочных продуктов, а если в постный — то будет много меда [Kolberg 1964, 111].

Действия и просьбы при этом не отличаются специфичностью: это кувырканье, целование земли, жертвование или символическое одаривание первых птиц (бросание денег, обвязывание платком дерева). Ситуация одаривания часто реализовывалась как обмен: когда прилетали первые птицы, подкидывали вверх солому или сено и говорили: «Гуси-гуси, натэ вам на гнэздэчко, а нам на здоровычко» или аисту: «Тоби на гнэздэчко, а нам на здоровычко» (полес., Вышевичи, житом.), подкидывали вверх деньги со словами: «Бусел, бусел, на тебе на кубло добро» (полес., Копачи, киев.). Другим способом «общения» является заклинание благополучия: при виде первого аиста кричали: «На счастье, на здоровье, на новое лото» (полес., Забужье, волын.).

Постоянно сопутствует ситуациям с концептом *первый* жертвование. **Первину** повсеместно жертвуют Богу, предкам, болезням, мифологическим и хтоническим персонажам. Например, зерном из первого снопа закармливали кур, им обсыпали ток — чтобы мыши не портили скирд (укр. лубен.) [УНВ, 264]. Первый и последний убранные снопы не молотили, оставляя «для мышей» (чеш.). Первый испеченный из новой муки хлеб хозяйка приглашала отведать соседок (пол., Замойске), или его пускали хлеб по воде, сжигали, жертвовали на церковь, раздавали нищим, отдавали собаке (полес.).

В Словакии первое яйцо молодой курицы выбрасывали (сев. и юж. Словакия), первого теленка коровы продавали (Погронье) (ср.: в Полесье, как и у русских, наоборот, запрещалось их продавать [ПА; Журавлев 1994, 62]), первого цыпленка или гусенка отдавали собаке (Загорье) или дарили (зап.-словац.) [ELKS 2, 96]. В Олонецкой губ. первый отделившийся рой пчел топили в реке в жертву водяному, который, как надеялись, поможет в разведении пчел [Афанасьев 2, 238].

Отдавались в жертву также **первая часть** из только что полученного продукта и **первый кусок** ритуального кушанья. Например, первое сбитое масло раздавали нищим, первый стакан нового вина выливали на землю (зап.-словац.) [ELKS 2, 96]. Первый кусок кушанья «сыро», приготовленного из первого молока отелившейся коровы, давали корове (рус. вологод.) [Журавлев 1994, 47]. Болгары на крещенской трапезе первый кусок ритуального хлеба (погачи), который клали на

солону на землю, отделяли для умерших и весь год хранили за иконами [КПО, 8].

На русских свадьбах в XVI–XVII вв. жениху, разрезавшему курицу, первый отрезанный кусок полагалось бросить позади себя, а только следующий съесть [Зеленин 1994, 144]. Похоже, что в данном случае имелось в виду не жертвоприношение, а оберег, тот самый, который позже оформился в обычай дегустировать все блюда, подаваемые на царский стол.

Праздничная ритуальная еда нередко становилась *апотропеем*. Например, у русских первый блин в Сочельник давали овцам — от мора [Журавлев 1994, 15]. В Полесье с первым пирожком и первой ложкой кутьи, приготовленными на Коляды (святки), обходили вокруг дома. Первый кусок пасхального кулича вместе с солью привязывали на рог корове при первом выгоне на пастбище — как говорили, от сглаза (Щедрогор, волын.).

Сильными магическими свойствами обладал первый выпеченный хлеб или первый отрезанный кусок от целого хлеба. Он становился оберегом, предметом гадания, амулетом. В Полесье первую вылепленную, испеченную и раньше всех вынутую из печи булочку — *початочок* — давали корове, чтобы ее «нэ спокусила ниякая ведьма» (Вышевичи, житом.), или использовали для лечения, например от испуга у ребенка (Стодоличи, гомел.). На Украине горбушку от первой испеченной буханки опускали в колодец, а потом скармливали корове, чтобы остановить убывание у нее молока [СД 2, 540]. Купленной корове при входе во двор давали в воротах кусок хлеба, который первым отрезали от буханки (рус. костром.) [Журавлев 1994, 74]. В Словакии хозяйка, вытаскивая из печи хлеба, отламывала от первой буханки кусок и бросала его в огонь «за души» (во искупление их грехов) [Sochán 1930, 208].

Как упоминалось, вся ситуация, связанная с приготовлением *перво-го*, считалась сакральной: русские полагали, что тот, кто подвернется матери под руку, когда она выпекает первый блин, в том же году выйдет замуж или женится [Елеонская 1994, 217]. Полесские девушки гадали с кусочком хлеба, которым их в первый раз угощали в чужом доме: его тайком уносили и клали под подушку, чтобы приснился суженый (Олтуш, брест.). Чтобы первенствовать в семье, молодая должна съесть первый блин на «тещиных блинах» (рус. вологод.) [БВКЗ, 137].

Возможная порча этой первой части, ее кража могли привести к утрате всего целого, от которого эта часть была отделена. В связи с

этим *первое* тщательно оберегали от злых сил и людей, никому не одалживали. Например, у болгар первый хлеб при каждом печении отмечали ямкой и не давали из дому, ели же его последним; считали, что если его украдут, то семью постигнет несчастье [Георгиева 1993, 19]. Зерно из первого и последнего тока не давали взаймы, чтобы спор не перешел к соседу (болг. пловдив.). Пастухи оберегали первое молоко при первой дойке овец, бросая в огонь растение фуруда, которое отгоняло своим запахом злые силы (Штрба, ср.-словац.) [Švorc 1979, 102].

Этапы роста и развития ребенка также отмечались жертвованием или ритуальным обменом старого на новое, наглядно отражавшим смену этапов роста ребенка. Так, первый выпавший зуб бросали за печь, на крышу, на чердак, давали съесть в хлебе собаке, закапывали в землю, а взамен просили для ребенка крепких зубов (повсем.). Первые состриженные в годик волосы в Полесье бросали в текущую воду, сжигали в печи, на сретенской свече, клали в красный угол за икону — в надежде получить для ребенка красивые и здоровые волосы. У южных славян первые шаги ребенка отмечали обязательным обрядом *проходница*, *процьпалник* (болг.), *поступача* (серб.), когда «рассекали след» или разрезали «путо» на ножках ребенка монетой, ножом, ножницами, полагая, что, если не совершить обряд, ребенок не научится ходить, будет плохо ходить, вовремя не вступит в брак; в Болгарии (Пирин) при этом мать ребенка раздавала прохожим на улице куски хлеба, смазанные медом (юж.-слав.) [КДЯК, 286, 289, 290].

Первую работу подростка (спряденную девочкой ниточку, сплетенные мальчиком лапти, сделанный гребень и т. п.) сжигали, нить бросали в мусор — «сороці на гніздо» или затыкали в платок, который потом дарили сватам выросшей девушки (вост.-слав.). Первую пряжу девочки рекомендовали смотать в клубочек и носить в кармане неделю от сглаза, а по прошествии этого времени бросить клубок в печь (полес., Присно, гомел.). В целях оберега первой спряденной девочкой ниткой обводили три раза по избе, а на окна клали свиной помет, «чтобы девочка всегда имела удачу» (Вранов-над-Топлёу, вост.-словац.) [Arch. EAS]. У черногорцев первая нить использовалась для лечения скота.

В обрядах с первой работой подростка актуализируются такие смыслы, как *начало* (начало процесса влияет на успех в данном виде деятельности в целом), инициация (начало нового возрастного этапа), сакрализация результата первой работы, опасность его порчи (ср. то же при первых в году полевых и хозяйственных работах: пахоте, жат-

ве, севе). Заметим, однако, что в отличие от полевых работ домашняя деятельность обычно не циклична; ее начало — одно на всю жизнь, что и сближает эту ситуацию с этапами становления ребенка как социального существа.

Маркированы также первые обрядовые действия, совершаемые человеком на разных этапах его жизненного пути (наиболее ярко представленные в свадьбе): первое посещение источника молодой после свадьбы, возле которого она оставляла в жертву пирог и деньги (бел.), рассыпала зерно, кланялась на все четыре стороны (болг.); первая дойка невестой коровы в доме мужа, подметание, топка печи, печение хлеба, прядение кудели. У словаков среди первых работ невесты в новом доме называют внесение воды и дров, кормление птицы [Arch. EAS]. Эти действия также имеют характер жертвования, приобщения невесты к хозяйству. Например, первую кудель, за которую берется молодая невестка, родные и знакомые нарочно поджигают [Афанасьев 2, 12]. Сама невеста считалась способной приносить счастье: в Словакии верили, что тот, кто первый пойдет с нею танцевать, будет счастлив (Нитра, зап.-словац.) [Arch. EAS].

Если говорить об аналогиях, то отметим еще одну: растущему ребенку уподобляется **строящийся** (растущий) дом, имеющий свои этапы «роста». При закладке дома совершали охранительные обряды или зарывали в фундамент предметы-апотропеи (травы, зерно, монеты и т. п.). После укладки *первого* венца нового дома дарили плотникам по платку, а в щель бревен клали деньги, хлеб и соль (Копачи, киев.), жито и монеты (Тихманьга арханг.) [ПА].

Построенный дом приобретал статус *нового*, неосвоенного и потому *опасного* локуса. Полагали, что человек, первым вступивший в новый дом, первым и умрет. Поэтому вначале входил самый старший в роде [Афанасьев 2, 83]. Первый человек, умерший в новом доме, навсегда связывался с этим жилым пространством, переходя в ранг духа-охранителя, или домового (рус. [Власова 1995, 135–136]; словац., чеш. [ČSV, 558]). Нередко, например в Полесье, на первую ночь впускали в дом черную курицу, петуха, кота, оставляли в качестве жертвы деньги, клали в каждый угол хлеб, что должно было «откупить» место, сделать его своим. Для преодоления смерти при переходе в новый дом использовались символы, противоположные похоронным, с ярко выраженной семантикой жизни: первыми в дом вносили хлеб, соль, квашню, зерно, входили в дом по старшинству, держась за нитку от клубка, брошенного внутрь (семантика удержания жизни); вносили

освященные и «святые» предметы — икону, стол [Афанасьев 2, 117; Байбурин 1983, 112–113; ПА]. На Русском Севере полагали, что после того, как в новом доме пропел петух, можно ночевать людям, но в первую ночь их должно быть нечетное количество. Перед первой ночевкой не мылись и спали в той самой одежде, в какой были в старом доме (преодоление аллюзии похорон: обмывания, одевания в новую чистую одежду; парности как свойства «того» света); по той же причине запрещалось подметать дом в первый день (Тихманьга, арханг. [ПА], ср. метение и мытье дома после выноса покойника). Та же ситуация, связывающая пространство с первым посетившим его человеком, наблюдается при огораживании места под кладбище: во избежание смерти человеку не следовало туда входить, а надо было бросить курицу или собаку (полес. житом.).

Еще одна ситуация, в которой работает признак *первый*, — это начало сезонных полевых работ и скотоводческого цикла. Здесь *первый* маркирует время и действие, совершенное в начале и становящееся символом всей страды или другого периода. Например, при первом выгоне скота из хлева подкладывали под порог предметы-обереги (серп, нож, ниты), привязывали на рога или на хвост корове красные нити, вбивали в рог иголку и т. п. (полес.); одаривали пастуха, причем иногда давали немного больше — и на долю духа-хозяина лесов и полей, чтобы тот берег скот [Никифоровский 1897, 111]. При первой пахоте тягловому скоту давали съесть ритуальный хлебец, испеченный на Крестопоклонной неделе, или кусочек пасхального кулича, сами обедали на поле (полес.); повсеместно начинали засеивать освященным зерном из первого или последнего снопа (магия непрерывности урожая), всем селом устраивали угощения и отмечали начало работ [Афанасьев 2, 253, 255]. На первые сжатые колосья зажинавшая женщина клала хлеб и свежий сыр (бел.) [Никифоровский 1897, 111], хлеб, воду и цветы (полес.), жница ела, сидя на первом сжатом снопе, или клала на него пищу (бел.) [Зеленин 1991, 100].

Итак, *первые* предметы, действия и лица в разных ситуациях являются апотропеями, амулетами, гадательными предметами, знаками, жертвой; маркируют начало события, смену этапов (переход). Кроме того, *первым* объектам нередко приписывались **магические свойства**. Например, чехи верили, что из первого яйца молодой черной курицы можно вывести демона; лужичане считали, что, если дать ребенку первое яйцо молодой курицы, он быстро научится говорить [РРОО, 56]; русские в Новгородской губ. полагали, что с помощью такого яй-

ца можно распознать колдунов во время Светлой заутрени [Максимов 1991, 71]. Яйцо, первым опущенное в краску перед Пасхой, *чувар*, обладало способностью отгонять град; его сохраняли до Юрьева дня, когда клали на ночь в воду, утром этой водой умывались, а яйцо относили в виноградник и оставляли там в качестве оберега (серб.) [Милићевић 1984, 107]. На Волыни рожу лечили размятой на ладони земляникой, которую увидели в первый раз, но еще ни разу не пробовали; лихорадку — завязыванием на шнурке стольких узелков, сколько гусей больной насчитал, увидев их весной в первый раз. Первой водой из свежевыкопанного колодца мыли детей от плача и испуга (рус. арханг.), ее пили для здоровья (карпат.), бездетные женщины — для того, чтобы забеременеть, ею кропили скот, чтобы сохранить его от ведьм (чеш., морав.) [СД 2, 537, 541]. Даже первой пойманной в новом году рыбе приписывались необычные свойства: считалось, что если, поймав ее, ударить три раза травинкой и отпустить, наказав ей привести сюда всю родню, будет хороший лов (полес.).

Магическими считались свойства **первого ребенка** в семье. Он наделялся способностью лечить различные болезни, особенно боль в спине и грыжу (вост.-слав. [БВКЗ, 141; Елеонская 1994, 224; ПА]); чужому первому ребенку «продавали» слабого или больного младенца, чтобы тот выздоровел; ему поручали запашку и засевание, первую посадку на огороде (полес.); у болгар он выполнял опасный обряд разделения одномесечников, а также обрядовые действия на свадьбе, крестинах, в календарных обрядах «боенец», «лазарки», «еньо» [Маринов 1981, 234, 759]. Даже не родившийся еще первенец имел определенное место в обрядовой традиции: по некоторым украинским и белорусским свидетельствам, первым ребенком у молодой матери должна быть девочка; если рождался мальчик, то женщина продолжала считаться «молодицей», как в первый год супружества [ЖС 1997, 7]. У русских распространен обычай рожать первого ребенка в родительском доме [ЖС 1997, 8].

Важную роль играет признак *первый* в календаре, особенно в праздниках, которые являются началом года или сезона: Рождество, Новый год, Пасха, первый день (или первая неделя) Великого поста, первое марта (или первая пятница марта). Для них характерна «магия первого дня». В это время сакрализуется практически все первое: действия, еда, посетитель, предметы. В Полесье, например, на новогодние праздники и на Пасху не пускали в дом женщин и инородцев — цыгана или еврея, чтобы весь год избегать несчастий; предсказывали пол

будущего приплода скота или пол будущего ребенка по полу первого посетителя на Рождество (так же пол. и словац.); верили, что тот, кто ничего не ест и не пьет в первый день Великого поста, будет находить гнезда диких уток; запрещали работать в первый день поста, особенно прясть — чтобы собака не заболела бешенством, чтобы змея не укусила (черниг.), чтобы черви не заводились в сыре (гомел.). Считалось, что там, где на Пасху девушки первыми запоят «весну», они быстрее выйдут замуж или над их селом не будет грозы и града (Стодоличи, гомел.). В то же время эти дни были опасными: словаки в р-не Братиславы считали, что первый ребенок, окрещенный водой, которую освятили на Пасху, в течение года умрет [Vajnoгу 1978, 205], а полешуки — что рожденный в первую неделю Великого поста не будет счастливым, так же как и его мать (Присно, гомел.). Рекомендовалось не забывать, на какой день недели пришелся первый день Рождества (если в этот день пойдешь в лес, то будешь встречать там змей) или первый день Пасхи (заблудишься в лесу). Запрещалось в первый день Рождества грызть орехи, чтобы не болели зубы (серб.). Магически отмечалось время первых звуков праздничных колоколов. В Страстную субботу при первых звонах надо было потрясти плодовые деревья, чтобы они лучше родили (чеш., словац., пол., словен.) [МЗМ, 241]; умыться, чтобы избавиться от веснушек (чеш.) [Афанасьев 2, 186]; на Рождество — набрать больше воды в подойник, чтобы у коров было много молока (морав.) [МЗМ, 240]. Словенцы верили, что колокол, который первым «заговорит» на Троицу, будет иметь большую силу для отгона туч (Ниж. Краина) [МЗМ, 258]. Ритуально отмечена первая еда на праздники: у сербов первые куски с рождественского стола перебрасывали через дом, первую всплывшую при варке фасоль сохраняли и использовали в качестве лекарства (Воеводина) [Босић 1996, 104]. Нитям, спряженным в первый день Рождества или Страстной недели, приписывалась сила охранять от грома, молнии, привидений (чеш.) [СL 1892 5, 500].

Ситуации, в которых «работает» признак *первый*, настолько многочисленны, что невозможно упомянуть их все. Мы лишь очертили круг соответствующих контекстов, выявили функции *первого* в традиционной культуре, попытались проанализировать его глубинную семантику и показать его мифологические и мировоззренческие корни.

Принятые сокращения

- Афанасьев 1–4 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–4.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Босић 1996 — *Босић М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини: Нови Сад, 1996.
- Власова 1995 — *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Георгиева 1993 — *Георгиева И.* Хлябът на българина: хлябът без квас, хляб с квас // Българска етнология. 1993. № 3. С. 15–23.
- ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- Елеонская 1994 — *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.
- ЖС 1997 — Живая Старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. М., 1997. № 2.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН. М.
- КДЯК — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Колева 1981 — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- КПО — Календарни празници и обичаи на българите. Энциклопедия. София, 1998.
- Лулева 1998 — *Лулева А.* За символиката на вещите в два пролетни обичая // Българска етнология. 1998. № 1–2. С. 79–94.
- Максимов 1991 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1991. Т. 1.
- Маринов 1981–1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения в 2 тома. София, 1981. Т. 1; 1984. Т. 2.
- МЗМ — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Милићевић 1984 — *Милићевић М. Ђ.* Живот срба селяка. Београд, 1984.

- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. М.
- РРОО — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- СБФ-84 — Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.
- СД 1, 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.
- УНВ — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Arch. EAS — Архив «Этнографического атласа Словакии». Институт этнографии САН. Братислава.
- Cibulová 1984 — *Cibulová T.* Ľudové demonologické a kozmologické predstavy na Kysuciach // *Národopisné informácie*, c. 1. Riečnica — Harvelka. II (Výskum zátopovej oblasti na Kysuciach). Bratislava, 1984. S. 40–54.
- ČL — *Český lid*. Praha, 1891. R. 1–.
- ČSV — *Československá vlastiveda*. D. 3. Lidová kultúra. Praha, 1968.
- ELKS — *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. [Bratislava], 1995. T. 1, 2.
- Gavazzi 1988 — *Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1988.
- Kolberg 1964 — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 33. Chełmskie. Wrocław; Poznań, 1964. Cz. 1.
- Möderndorfer 1964 — *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Rizner 1895 — *Rizner L. V.* Magické recepty hospodárske // *Slovenské pohľady*. 1895. № 2.
- Socháň 1930 — *Socháň P.* Starobylé zvyky slovenských roľníkov pri poľnej práci. Bratislava, 1930.
- Švorc 1979 — *Švorc P.* Štrba. Košice, 1979.
- Vajnory 1978 — *Vajnory*. Vlastivedná monografia / Zost. J. Podolák. Bratislava, 1978.

И. А. Седакова

Семантика и символика *второго* у болгар (с некоторыми славянскими параллелями)

Свойства и характеристики предметов, явлений, действий и персонажей играют особую роль в духовной культуре, отчасти потому, что нередко именно признаки лежат в основе бинарных оппозиций архаической картины мира (мужской/женский, левый/правый и др.). В этой статье речь пойдет о порядковом числительном (прилагательном) *второй*, его словообразовательном гнезде и той лексике, которая имплицитно выражает этот признак. В обрядности и народных представлениях *второй*, кроме своих прямых и метафорических значений, получает регулярные более широкие символические коннотации. *Второй* в болгарской и шире — балканославянской традиции является одним из существенных признаков, пронизывающим целый ряд ритуально-магических комплексов. Можно сказать, что на концепте *второго* строится четко очерченный, компактный фрагмент народной культуры болгар, хорошо поддающийся реконструкции даже на современных этнолингвистических и фольклорных материалах.

На языковом уровне признак *второй* может входить в семантику существительных, глаголов, количественных числительных, наречий. Для *второго* это будут однокоренные *вторник*, *повтарям*, *повторен*, *повторно*. *Второй* как сема вычленяется и в неродственной лексике: *два* (см. подробнее: [Топоров 1988; Толстая 1999]). Поскольку *два* разлагается на составляющие — *первый* и *второй*, *второй* (*другой*) как признак просматривается в существительных *едномесечета* [Толстой 1995] или *близнаци* (предполагается наличие двух или второго). *Второй*

Статья представляет собой расширенный вариант доклада «О семантике *второго* в славянской народной культуре», опубликованного в сборнике «Ethnoses and Cultures on the Balkans». Sofia, 2000. Vol. 1. P. 139–146.

включается в характеристику состояния ('вдовство') и лица ('сирота'), что составляет особенно разработанную тему в болгарской традиции. Вдовство, утрата супруга воспринимается как потенциальный *второй* брак, сиротство — как вероятность приобретения *вторых* родителей (отчима, мачехи). Для *второго* в подобных контекстах важна проекция в будущее, перспектива.

Семантическая составляющая второго — *второй* как *другой* — находит выражение в обрядовой прагматике. Корни *втор-* и *друг-* в славянских языках нередко являются полными синонимами, их значения совпадают: рус. *второй* = *другой* [СРНГ 5, 231–232]; *по-второму* = *по-другому* [СРНГ 27, 266], словен. *drugi* — «второй» и пр. *Второй* как *другой*, равный или в чем-то идентичный первому, представляет опасность или подвергается ей. *Вторыми* могут быть родившиеся в один месяц или день недели; близнецы; люди, обладающие одинаковым статусом. Именно поэтому считается плохим знаком, если одна невеста увидит *вторую*, то же самое относится к беременным, кормящим, детям [Цепенков 1972, 278]. Богатая превентивная обрядность направлена на то, чтобы подобные встречи не повлекли за собой смерть или болезни, или, как в случае с *едномесечета*, после смерти одного уберечь *второго* ¹.

В Пир. кр. при встрече свадебных процессий прячут невест, если же они посмотрели друг на друга, они должны обменяться предметами из железа, бросить через плечо виноградную лозу и др. [Пир. кр., 403]. Позиция *второго* отрицательно маркирована в коммуникативных ситуациях: так, если *второй* опередит своего собеседника, он добавляет фразу: «Ты проживешь дольше меня» [СбНУ 1900/16–17, 230, Велес]. *Второй* в противовес *первому* находится в худшем положении. У всех славян распространено представление, что встреча двух невест, беременных, кормящих матерей, детей на крещении в церкви грозит для них неприятными последствиями. У южных славян большей опасности подвергается второй человек ²: *вторая* невеста, уви-

¹ При лечении одномесячников им дают плоды от *пофторки* (яблони, давшей плод *второй* раз в году), или яйцо с 2 желтками [Лов. кр., 271].

² У других славян двое встретившихся находятся в одинаковой ситуации. Так, если в церкви на крещении окажутся рядом двое детей — это дурная примета для обоих. Если крестная мать не желает зла другому ребенку, она должна была произнести словесную формулу-оберег: «Што думаюць маткі, то маткам, што дзеткі, то дзеткам». Известна и фраза, которая, наоборот, способствует тому, чтобы другого ребенка постигли несчастья и болезни: «Тваё казляне, маё ваўчане, маё ваўчане тваё казляне з'есць» [Радзіны, 119]. Вариантом служат такие ситуации, когда второй при встрече и коммуникации находится

девушка в церкви еще одну свадьбу после того, как ее увидела *первая* невеста, оказывается уязвимой [Пир. кр., 403; Лов. кр., 388; Стакевци 2001]³. Рассказывают, что после встречи двух кормящих матерей ребенок *второй* женщины ослаб и разболелся — его силы отобрала для своего младенца та, что увидела другую *первой* [РКС 97]. Кормящие матери при встрече должны обменяться предметами (булавками, иголками) или нитками из одежды, чтобы ни у одной из них не пропало молоко [РКС Байлово, Новоселско].

Появление *второго* нежелательно и в других регламентированных ситуациях. Так, рождение *второго* ребенка со слишком коротким интервалом после *первого* считается плохим предзнаменованием для последнего, которого именуют *пуднесену* и, чтобы избавиться от болезней и несчастливой судьбы, купают в святой воде [РКС 283].

Признак *второй* получает значимость благодаря тому, что есть *первый*. Безусловно, *первый* как характеристика обладает значительно большей сакральной и семантической нагрузкой, чем *второй*. *Первое* — начало, основа всего, образец, как, например, все *первое* в жизни человека — *первое* кормление, купание, пеленание, *первые* шаги, слова; *первая* работа и т. д. Ср. также выражения наподобие «Первое слово дороже второго» и др.

Второй служит элементом для выстраивания иерархии, причем в некоторых ситуациях абсолютно немаркированным. Если *первый* ребенок в семье (рус. *первенец*, серб. *првенац*, болг. *първенче*, *първак* и имена собственные — болг. *Първан*, серб. *Прван*) принимает активное участие в обрядовой жизни социума и выполняет особые функции (как и *последний* ребенок, также получающий специфические наименования — болг. *изтърсак*, *истрисина* [Стакевци 2001] и мн. др.), то никаких особых обрядовых действий со *вторым* ребенком не наблюдается. Подобно этому только в первый раз родившая женщина обозначается специальным термином — *първескиня*, *първостинка* [ИСД, 143, с. Гега, Петричская общ., зап. Е. С. Узеновой], *първоротка*⁴ [Мит-

в лучшем положении. Так, при встрече двух кормящих матерей у колодца не следует давать пить воду из своего ведра — молоко перейдет к пьющей воду [там же, 93].

³ Я благодарю болгарских коллег за предоставленную мне возможность работать в архивах институтов и университетов, а также принимать участие в экспедициях общества ДИОС под председательством Т. Спиридонова.

⁴ Подобная терминология относится и к домашним животным, ср. на примере сербской лексики: корова, отелившаяся первым теленком (*първотелкиња*), овца (*първенка*), свинья (*първопрасица*) и пр. Соответственно именуется и первый при-

ровић 1984] и др., тогда как при последующих родах особой лексики не используется. Спорадически (хотя и редко) встречаются и термины для *вторых* родов, *второго* приплода (*вторинка* — «женщина, родившая второго ребенка» [РКС 203]), а также для третьих и последующих рождений. Здесь *второй* выполняет свои функции счета, перечисления.

Второй, таким образом, может ограничиваться узко порядково-числительным значением «тот, что следует за первым в ряду предметов или явлений»: *Первый* и *Второй Спас*; *първа*, *втора кадилка*; *второ Възкресение* (вторая служба на Пасху), *вториче* (обрядовое посещение тестя зятем во вторую пятницу после свадьбы [БЕР 1, 197]), *второто гостуване* (посещение молодой женой своих родителей после ритуала *повратки*), *вториче* (второе обрядовое посещение тестя [МБТР, 367]), *втори годџ* (вторая помолвка) и др.⁵

Однако и в счетном значении *второй* получает дополнительную семантику и становится синонимом «нового». Согласно единичным свидетельствам, орисницы приходят к человеку дважды. После рождения (на третий или седьмой день) они предсказывают жизнь до вступления в брак, а во *второй* раз — в субботу перед свадьбой — определяют новый сценарий жизни, уже замужней. И в эту ночь, как и после рождения ребенка, запрещается спать, так как можно услышать пророчества демонов судьбы [Лов. кр., 383].

Второй как равнозначный *первому* встречается в некоторых фразеологизмах, ср. рус. «Она мне *вторая* мать». У болгар это значение вписывается в обрядовый контекст: захарка, лечившая ребенка от эпилепсии, становится ему «*второй* матерью» [РКС 103].

Представления о *втором* пришествии Иисуса Христа составляют отдельный пласт текстов и верований. Здесь *второе* означает «последнее», «судьбоносное», «решающее», и это определяет пафос поверий и текстов (см. многочисленные народные рассказы и легенды, записанные в Болгарии Ф. Бадалановой [Бадаланова ФБ])⁶.

плод — первая телка (*първа*), первый теленок, ягненок (*първо*) и др. [Златановић 1998; Митровић 1984].

⁵ В некоторых местах совершается характерное для южных славян *второе* погребение (*разкоп*, *разкопаване*) (подробнее см.: [Пир. кр., 417] и др.).

⁶ К примеру, сектанты Заонежья хоронят умерших вне кладбища, объясняя это тем, что, когда наступит Второе пришествие, ангелы пойдут по кладбищам, чтобы поднять покойников для Страшного суда. Этого можно избежать, похоронив умершего в потаенном месте [Логинов 1993, 169].

В переносном смысле *второй* означает «подчиненный первому, хуже первого, уступающий ему по различным параметрам, в том числе по важности», ср. фразеологию: болг. *втора цигулка*, рус. *второй барин* (вторая скрипка, брат жениха на свадьбе, помощник) и др. Важная тема, отчетливо прослеживающаяся у южных славян вообще и у болгар в частности, — смена веры, принятие *второй* (иной) конфессии. Ср. этом плане примету: если ребенок при крещении помочится в купель — он поменяет веру [Цепенков 1972, 225].

В обрядности в некоторых случаях *второй* в противовес *первому* может характеризовать более развернутый ритуальный комплекс. Так, в родинах *първа пита* (первый хлеб) — это небольшое угощение только для домашних сразу же после рождения ребенка, а *втора пита* — это уже торжество, на которое приглашают много гостей и устраивают большое застолье. *Первый* выступает здесь как подготовка, репетиция второго, знак, констатация произошедшего события, тогда как *второй* — это уже праздник.

В иерархической организации мира *второй* получает негативную оценку, если подразумевается исчезновение, уничтожение *первого*. Это распространяется на узловые моменты жизненного цикла, на обряды перехода, на пограничные периоды в жизни человека. Здесь существенным является тот факт, что болг. *повтарям* имеет прозрачную внутреннюю форму и обозначает именно 'делать что-либо во *второй раз*'. Поэтому *повтарям* в языке традиционной обрядности обрастает целым рядом магических ритуальных практик, имеющих целью предотвратить *второй, повторный брак*. Так, боязнь расторжения помолвки и как следствие — *второго* сватовства продиктован народный запрет молодым парням и девушкам есть возвращенную домой с поля пищу — иначе расстроится (повторится) помолвка [РКС 98]. В ритуалах свадебного комплекса рекомендуется отсекать деревце с первого удара, чтобы у жениха и невесты не было *второго* брака [Родопи 1994, 211]. Чтобы в новом доме не было повторных браков, при первом вхождении в него стараются разжечь огонь в очаге *первой* веточкой и т. д.

Мотив смерти одного из супругов и нежелательности *второго* брака особенно развит в болгарской обрядности. Терминология венчавшихся дважды маркирует их положение: *повтория* — «вторая жена», *повторец* — *пофторко* (как прозвище) «мужчина, женатый во второй

раз» [СбНУ 1936/42, 273]⁷, *повторка* — «женщина, вышедшая замуж во второй раз» [БЕР 1, 197]). Дома, где люди состоят не в первом браке, при исполнении многих ритуалов обходят стороной: например, после очистительной молитвы матери [СбНУ 1936/42, 58] или в случаях, когда собирают магические предметы для лечения или для каких-либо других целей. Наоборот, люди, не пережившие «повторов», обладают положительными магическими свойствами, их роль очень важна в обрядовой жизни социума. Свадебное деревце может украшать только женщина в *первом* браке, то же относится к причесыванию молодой и многим другим обрядовым действиям [Пир. кр., 398, 401].

На «том свете» *второй* брак «не учитывается», он не имеет продолжения: считается, что там «вторые» не будут вместе («На она свят вторите няма как да се съберат»). *Второй* муж идет к первой жене, а его *вторая* жена — к своим родителям. Считается, что повторный брак вообще нехорошее дело (*нефелна работа*), а люди, женившиеся во *второй* раз, — неудачники и неудачницы (ср. поговорку *Повторките не са берекетлии (спорни)* — «Женщины, состоящие во втором браке, удачи и плодородия не приносят» [БНТ, 358]). После смерти тех, кто женился дважды, не одевают в венчальные одежды, особенно женщину, которая вышла замуж за вдовца. Верят, что, если ее похоронить в той одежде, в которой она венчалась, она будет одна, как кукушка, — ни с родителями, ни с мужем. Этим обусловлен тот факт, что за вдовца обычно выходит замуж вдовица, чтобы и у нее была пара на «том свете» [Лов. кр., 229]. *Второй* брак обычно заключался не только без особых торжеств, но и в определенные периоды календаря [Пир. кр., 81]. Кроме соблюдения ограничений, требовалось исполнение некоторых ритуальных актов. Накануне венчания вдовец обязательно ходил на могилу жены, просил у нее прощения, спрашивал разрешения на брак и совершал обряд поминовения — поливал могилу вином (водой) [Лов. кр., 411].

Признак *второй* в народной традиции болгар предполагает трагическое развитие событий и связывается со смертью не только мужа (жены), но и родителей, т. е. с **сиротством**. Ряд примет, по народным поверьям, свидетельствует о том, что младенец в будущем останется сиротой и/или жить с мачехой (*втора майка*) или отчимом (*втори*

⁷ *Пофторко* — это и кличка человека, который ест два раза подряд, имеющая резко негативную окраску. Ср. примету: кто берет добавку (= *вторую* порцию), тот будет женат дважды [РКС 34]. Ср. также поверье: если у ребенка в руках два куска хлеба, он останется сиротой [там же].

баща). Особенности строения тела и, в частности, черепа — наличие двух макушек (отход от нормы, наличие *второго*) — культурно маркировано. Болгары интерпретируют этот знак по-разному, но доминирует негативная оценка. В одних областях считают, что ребенок останется сиротой [PKC Пожарево, Софийско], в других — женится дважды (*две булки или две майки ще има* — «у него будут две жены или две матери») [PKC 219; Родопи, 129]⁸. Кроме мотива смерти, нежелательного удвоения, повторения событий (после смерти одного из родителей повторный брак или во взрослой жизни смерть жены и второй брак), две макушки указывают на то, что ребенок нервный и злой [PKC Малашевки, Софийско] или злой и к тому же несчастный [PKC Столник, Новоселско].

Повторение, *вторая* попытка может быть нейтральной, «нулевой» (если сохраняется традиционная троичность, триада) или же роковой, по результату полярно противоположной *первой*. Речь идет о многочисленных сказках, в которых сначала падчерицу, а потом дочь мачеха отправляет в лес или на мельницу. Повторение невозможно, оно влечет за собой трагическую развязку — смерть героя (героини).

В народной традиции выработано много магических приемов, направленных на то, чтобы не было нежелательных повторов. Так, возвращаясь со свадьбы стараются другим путем, чтобы молодожены *не повтаряли* (болг.), т. е. чтобы у них не было *второго* брака [Пл. кр., 228]. Это правило распространяется на народно-медицинскую практику: после лечения знахарка велит больному идти назад *другой* дорогой, чтобы «обмануть» болезнь. Стараются избежать повторов и в животноводческой магии: чабаны не переодеваются в чистое (т. е. не надевают чистую одежду во *второй* раз) до дня св. Петки (10.X), стремясь к тому, чтобы оплодотворение овец прошло с *первого* раза.

Еще один сюжет народной культуры — представления об опасности **повторного кормления ребенка грудью**, после того как его уже отлучили от груди, — имеет повсеместное распространение на территории Болгарии и оформляется как связный многоплановый текст. Он фиксируется у многих славян и других народов Балкан⁹ и шире — Ев-

⁸ Встречается, однако, и позитивная интерпретация такого строения черепа у ребенка — он будет особенно счастливым, удачливым [Тетово, 73; Стоянов 1970, 152; PKC 91, 105, 296 и др.]; очень умным, одаренным [PKC 79]. *Второй*, таким образом, означая удвоение, может иметь и положительную символику.

⁹ Ср. материалы из северной Греции (с. Эратира, округ Козани) в записи Т. и В. Зайковских: дважды отлученный от груди ребенок именуется о δευτεροβρεζαγμέν (букв.

ропы, однако у болгар запреты и представления, связанные с кормлением грудью, сохранились до наших дней, о чем свидетельствуют экспедиционные записи последних лет. Строгий запрет до сих пор соблюдается в болгарских селах: по словам информатора, повторно давать ребенку грудь (*поврачане на сису*) — это «великое зло», «грех» [Стакевци 2001]. В с. Равна бытует выражение *То не става да се повтаря* («Повторять не годится»), там же записана быличка о том, что один человек сглазил маленькую девочку и она «онемела» на всю жизнь. Впоследствии родственники девочки вспомнили, что сглазивший был «повторенным» (*той е просукал, повторил да сучи* «ему вновь дали грудь после отлучения») [Равна 1997]. Запрет давать ребенку повторно грудь строго соблюдается и в других регионах Болгарии, где это действие называется *прехраня, пуфторя* [Соболев 2001, 272].

В терминах такого «повторенного» ребенка акцентируется представление о *втором*, о повторе: *повторено дете, повтаран, повтарана* [Геров 4, 66], *повторан* [БЕР 1, 197], *повторак, повтораче* [Пл. кр., 218], *повторче* [Тетово, 84]; *повтарак* [ИСД, 143, с. Гега, Петричская общ., зап. Е. С. Узеновой]; *заповторено* [БНМ, 315], *повтарано на сисата* [Стакевци 2001; *прѣбизян* (ср. сноску 9 — о *δευτεροβιζαγμέν*, идентичное греческое именование) [РКС 131]. Другой ряд синонимов (западноболгарских и сербских) обозначает 'возврат' к пройденному этапу: болг. *повратениче* [БЕР 5, 41], серб. *повратњак* [Требјешанин 2000, 131], *повртеник* [Живковић 1987], *поврчан на сису* [Крстић 1997, 123]. Повтор осмысливается как *второе* вхождение, возвращение в исходный статус (в данном случае грудного ребенка), что, согласно архаической системе взглядов, является недопустимым. *Сукльо, сукла* благодаря пейоративным аффиксам, применимым именно к детям (ср. *пикльо, пикла* от *пикая* 'мочиться'), отражают отношение к таким людям (то же констатирует и термин *пурдотин* [БНМ, 315], в других контекстах имеющий значение 'плохой, проклятый' [БЕР 5, 858]). Лексемы *захранено, прехранено, закърмено, подзето, тирсало* [БНМ, 315] фиксируют нарушение (превышение) нормы — «перекормленный», а термин *бабичево* — связь с демонами (от *бабици* — 'духи болезней', ср. в этом плане поверье о том, что ребенок, слишком долго вскармливаемый грудью, превращается в змея).

'покормленный грудью во второй раз'). Считается, что такой ребенок может сглазить: *γχιρνάει* — букв. 'разрушает, уничтожает' [ИСД, 172]. По сообщению К. А. Пономаренко, в южной Греции (на островах Родос и Карпатос) подобных верований не зафиксировано [там же, 192].

На Балканах эти представления до сих пор являются устойчивым, легко воспроизводимым фрагментом картины мира. У торлаков Сербии запрещается давать ребенку грудь после того как его отняли от груди, даже если перерыв составил всего один день [Крстић 1997, 123]. Человек «повторенный» получает особый статус в социальной среде. Таких людей знают в селе, от них прячут детей и приплод скота. Они не могут быть лазарками, сурвакарами, колядчиками и полазниками [БНМ, 315] или выступать в роли сватов [БМ, 269]. Если «повторила грудь» девочка, когда она вырастет, ей не разрешается заплетать и расплетать косу на свадьбе, замешивать свадебный хлеб, вить венки, выпекать хлеб для новорожденного и др. [СБНУ 1954/48, 379]. При первом засеивании и в некоторых других обрядовых ситуациях стараются избегать встреч с людьми «повторенными» — от сглаза [Родопи 1994, 211; Соболев 2001, 380].

Возврат к грудному молоку, восстановление разорванной связи с матерью может иметь следующие последствия для ребенка: 1) он подвергается опасности окружающих или 2) сам подвергается опасности. На территории Болгарии явно доминируют представления о том, что от «повторенных» людей исходит опасность. В Пиринском крае и во многих других областях Болгарии (а также Черногории, Герцеговины, Боснии, Македонии) полагают, что у них будет дурной, «сильный» глаз [Капанци, 295] (*зареклив човек ќе стане* [ИСД, 143, с. Гега, Петричская общ., зап. Е. С. Узеновой]), они способны урочить людей и скотину [Пир. кр., 387], причем этот сглаз самый сильный [Ангелова 1948, 290]. Если не прочесть над пострадавшими заговоры, у них будет болеть голова, поднимется температура, их будет тошнить, они могут умереть. Рупцы избавляются от такого сглаза следующим образом: пострадавший должен съесть кусок хлеба, на который плюнул сглазивший (Странджа). В Македонии считается, что «повторенный» будет опасен не только своим взглядом, но и словом («у него будет поганый глаз и поганый язык» [Китевски 1996, 181]). Во многих регионах верят, что в «повторенных» вселяется нечистый [РКС 83; Равна 1997].

Согласно родопским поверьям, младенец, вернувшийся к грудному вскармливанию после отлучения, станет неудачником, вором [Илиев 1973, 131], будет злобным, лживым, непостоянным [РКС 99]. В некоторых селах убеждены, что его ожидает *второй* брак или он останется сиротой [РКС 219]. Проклятия матери, если они направлены на ребенка-повторнича, обязательно сбываются [РКС 283].

У украинцев также «запрещается повторять грудь» — ребенок будет слабопамятный, тупоумный [Ящуржинский 1893, 77], «недобрым на глаз» («буде глазливе», «урочливе», «погане на очи», «на перехід», «на стрічу») [Українці, 320]. Белорусы полагают, что дети, которым мать вторично дает грудь, будут «вредные на глаз», «глазные»; станут отбирать молоко (*ведьма буде*) [Левкиевская 2001, 382, 392]. Чехи и словаки считают, что такой ребенок может стать демоном — морой [РРОО, 43].

Нарушение правил грудного кормления равнозначно вредоносной магии, вследствие этого у ребенка развиваются признаки «нечистого» [Требјешанин 2000, 131]. Небольшой этнографический комментарий позволяет увидеть, как в ритуалах отнятия от груди моделируется невозможность возврата, повтора, символически очерчивается граница¹⁰. Ритуал спорадически получает терминологическое обозначение, например, *лачка* [Разлог, СБНУ 1954/48, 379] (корень *льч-/лач-* и его дериваты обозначают 'разъединение, отчуждение' [БЕР 3, 565–566]). Ритуальность подчеркивает переход, пограничный статус этого события: отнимают от груди в день, воспринимаемый как заверченный (конец недели, в субботу, полнолуние), или в праздничный, особенно торжественный день (например, в Юрьев день [Даскалова 1995, 63]; в тот же день, когда ребенок родился, и пр.). Сам факт отнятия от груди стараются держать в тайне [Китевски 1996, 181]. Не рекомендуется отнимать ребенка от груди во *вторник* («чтобы избежать повтора» [Гунев 1992, 314]). Специальные обрядовые действия призваны обезопасить ребенка от возвращения к грудному вскармливанию: его переводят через порог, слегка ударяют (в Македонии мать делает это грудью [Китевски 1996, 181]; в Софийском крае — палкой для стирки белья или железными щипцами [Стоянов 1970, 153]) или шлепают (со словами *Тръш! Тръш!* — «Хлоп! Хлоп!», отсюда и термин отлучения от груди *отръшване* [БНМ, 295]), производят резкие движения — толкают, подпихивают (ср. в этом плане лексику, обозначающую отнятия от груди: болг. *отбивам*, букв. 'отбивать', *отльчвам* 'то же, чаще о животных', *отучвам*; рус. *отнять от груди*; *отдоить младенца*), захлопывают дверь [РКС 87]. В этот день его кормят специально приготовленной или просто взрослой пищей: яйцом, выпеченными на грудном молоке лепешками и калачами [Требјешанин 2000, 141–142]. Ре-

¹⁰ Есть и другие семантические составляющие этого ритуала — например, пожелания, чтобы у ребенка жизнь была «полной» (для этого отлучают от груди при полнолунии [РКС 115]); чтобы он никогда не испытывал голода (поэтому отнимают от груди не во время поста [БНМ, 295]) и пр.

бенку дают также предметы взрослой, самостоятельной жизни — вешают ему на плечо сумку и др. Ритуальные действия сопровождаются словесными формулами, в которых констатируется факт отлучения от материнской груди и переход в иной статус и невозможность возврата (*Досега си бозало, отсега ще ядеш* — «До этого момента ты сосал грудь, теперь будешь есть»), применяются и различные императивные глагольные формы (*Върви на своя хляб* — «Иди к своему хлебу»), поздравительные благопожелания (*Нека ти е наздраве лачка* — «Поздравляю тебя с отлучением от груди»), формулы невозможного (*Когато си видиш дупето, тогава да потърсиш нянка* — «Когда увидишь свою задницу, тогда снова захочешь грудь»), устрашающие междометия.

У всех славян существуют особые формы запугивания ребенка, чтобы он не просил грудь. Матери помещают себе за пазуху щетку, кроличий хвост, колючие, сильно пахнущие предметы, окрашивают грудь в черный цвет (сажей, дегтем, краской), натирают грудь острым перцем, издают устрашающие звуки, пугают ребенка «букой», «медведем» и «собакой» [Раденковић 2001, 148; Равна 1997; Соболев 2001, 345 и др.].

Повторение, возврат после перерыва, возобновление, *второй* «заход» возбраняется и во многих других ситуациях, связанных с ритуально регламентированным поведением. Если женщина, соблюдающая траур, забудет повязать черную косынку, ей уже не разрешается носить траурную одежду [Стакевци 2001] ¹¹.

Еще одной особенностью преимущественно болгарской и южнославянской культуры в контексте общеславянской является негативная оценка *вторника* как *второго* дня недели [Толстая 1996]. Отчасти это известно и другим балканским славянам, но все же такой последовательно отрицательной характеристики, как у болгар, не отмечается ни в одной традиции. Л. Раденкович связывает восприятие вторника с *другим* (*вторым*), с возвращением назад, с повтором и соответственно с хтоническим миром, с миром мертвых [Раденковић 1996].

Вторник, по болгарским (частично сербским и македонским) поверьям, — самый несчастливый день в неделе, это день пуганицы и беспорядка (*сбъркатиѝ*). Все начатые дела окажутся неудачными, все придется повторять. В Дупнишко и мужчины, и женщины отмечали

¹¹ Ср. в этом плане ценную информацию о сербских торлаках, за которую я благодарю коллегу Деяна Крстича: если в доме на Рождество однажды не зажгли обрядовое полено бадняк, возвращаться к этой традиции уже нельзя.

12 вторников — первый вторник каждого месяца, стараясь не заниматься какой-либо важной работой [СбНУ 1936/42, 134]. Начатая работа не будет спориться, ее нужно будет переделывать [РКС Новоселци, Софийско]. Этот день предназначен для гаданий и колдовства, день «нечистый» — кто заболит, может умереть. Вторник воспринимается как день тяжелый¹², влекущий за собой повторы, связанный со смертью (ср. *вторник-уморник* [Лов. кр. 1999, 166]). Следующие правила ритуального поведения служат иллюстрациями этих трех позиций. Если день св. Георгия приходится на вторник, закваску, которая хранится в каждом доме и используется для повседневной выпечки хлебов, изготавливают заново («день тяжелый»). Если день омовения роженицы приходится на вторник («день мертвых» по центрально- и восточноболгарским поверьям), его переносят на среду. Во вторник (день повторов) не идут сватать, чтобы избежать повторного брака [РКС 99; Пир. кр., 392].

Вторник — день, когда действует множество запретов на домашнюю работу. Нельзя стричь овец, стирать шерсть, шить и раскраивать одежду живым людям и особенно детям пеленки. Нередко со вторника запрещается начинать любую работу, особенно крупную — постройку дома, колодца и пр.; обувщики также не делают заготовок для новой обуви. Если женщина начинает ткать во вторник, ей, согласно предписаниям, нужно сесть на голый зад [Лов. кр., 177].

Запреты объясняют не только потенциальными неудачами в работе, но и угрозой утраты супруга: нельзя даже мыться (если мужчина во вторник побреется, а женщина расчешет волосы, — они овдовеют [СбНУ 1892/7, 139, Прилеп]). Вторник в народных представлениях связан со смертью и выполнением ритуалов поминальной обрядности. Полагают, что именно во вторник ткнут мертвые [там же, 174, 228]. В этот день стирается одежда умерших (по прошествии 20 дней после смерти), стирают и скатерти, полотенца после поминок. Вторник — день, когда пожилые женщины изготавливают себе и мужьям одежду для погребения [Лов. кр., 230].

Рождение во вторник повсеместно рассматривается как несчастливое [Стоянов 1970, 150], оно предвещает раннюю смерть, тяжелую жизнь, сиротство [Гунев 1992, 309; РКС, Новоселци, Софийско]. Ве-

¹² На примере информации из села Стакевци видна контаминация дней праздничных и опасных. Так, по сообщению Цветы Марковой (1920 г. р.), ее мать никогда не разрешала детям мыть голову во вторник, объясняя, что это день праздничный, и если его не почитать, то будет болеть голова [Стакевци 2001].

рят, что рожденные во вторник будут всю жизнь болеть [Пир. кр.: 382], они не живут долго [Лов. кр.: 412]. О несчастливом человеке говорят *Родил се е на черен/църн/арждаф вторник* [Стакевци 2001]. В Герже (Шумадия) полагают, что неудачлив будет тот ребенок, что родился в девятый по счету вторник после Рождества [СЕЗБ 1948/58, 256]. Термином (*в*)*вторничъв човек* обозначается у болгар диаспоры человек, появившийся на свет во вторник, он будет непостоянным, как и его счастье [СБНУ 1914/29, 109, Бессарабия]. В Сврлиге рожденные во вторник подобны рожденным в субботу — они наделяются сверхъестественными способностями, видят различных демонов, им не могут напакостить *вештици* [Васић 1995, 99]¹³. Подобные представления описывает Е. Крыстева-Благоева, отмечая, что таким детям дают имена «сильных» святых, чтобы обеспечить им сильное покровительство свыше [Крыстева-Благоева 1999, 76–77].

В Ловечском крае считают, что во вторник умирают грешники. Если же кто-либо умрет во вторник, ожидают «повтора»: за одним покойником последуют еще двое [Лов. кр., 412].

У восточных и западных славян вторник не имеет негативной оценки. Это «легкий», «мужской» день, он вовсе не связан с представлениями о смерти или о несчастьях. Русские полагают, что вторник, как четверг и воскресенье, — удачный день для женитьбы и начала семейной жизни [Логоинов 1993, 22]. У белорусов тот, кто родится во вторник, счастлив [Никифоровский 1897, 81], он будет трудолюбивым, старательным и долго проживет [Радзіны, 78–79]. У русских хотя и существует выражение *вторник-повторник* [СРНГ 27, 266], все же «неудачными» днями считаются другие, ср. *Понедельник-бездельник* [там же].

* * *

Итак, *второе* как признак, свойство, характеристика играет весьма важную роль, несмотря на то что *первое* или, скажем, *последнее* более нагружено семантически. Интересно, что любой повтор, по народным представлениям, нежелателен, а возвращение опасно. Отсюда развивается синонимия представлений, ср. родопскую аналогию — способностью к сглазу обладают либо дети, начавшие сосать грудь *повторно*

¹³ Смежность южнославянских представлений о вторнике и субботе описана в монографии Л. Раденковича [Раденковић 1996, 171–174]; о судьбе и особой отмеченности детей, родившихся во вторник и в субботу, см.: [Седакова 2001].

после того, как их отлучили от груди, либо женщины, вступившие во второй брак [Родопи 1994, 23]. Второе в болгарской культуре имеет устойчивые, постоянно воспроизводимые координаты, связанные с ущербностью, обездоленностью, болезнью, аномалиями, загробным миром и демоническими свойствами. Оно служит метафорическим обозначением смерти и того, что за ней последует. Второе ассоциируется с сиротством и вдовством. Эти представления концентрируются вокруг переходных обрядов и периодов, когда человек находится в особом с точки зрения народного мировоззрения состоянии (беременность, кормление грудью). Негативная семантика второго усиливается в символическом языке обрядности (вторник, повторный брак, «повторенный» ребенок и др.), и все второе в жизни человека становится синонимом несчастливого и трагического.

Принятые сокращения

- Ангелова 1948 — Ангелова Р. Село Радуил. Народопис и говор // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. София, 1948. Т. 8–9.
- Бадаланова ФБ — Бадаланова Ф. Фолклорна Библия (рукопись).
- БЕР — Български етимологичен речник. София, 1971–1996. Т. 1–5.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- БНМ — Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
- БНТ — Българско народно творчество. София, 1963. Т. 12.
- Васић 1995 — Васић Л. Т. Обичаји о рођењу детета у Сврљигу // Етно-културолошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.
- Геров — Геров Н. Речник на българския език. София, 1975–1978. Т. 1–6.
- Гунев 1992 — Гунев К. Добромирка: история, етнография, фолклор. Севлиево, 1992.
- Даскалова 1995 — Даскалова Н. От сватба до сватба. Стара Загора, 1995.
- Живковић 1987 — Живковић Н. Речник Пиротског говора. Пирот, 1987.
- Журавлев 1998 — Журавлев А. Ф. К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998.
- Златановић 1998 — Златановић М. Речник говора Јужне Србије. Врање, 1998.
- ИДР — Идеографски диалектен речник. (Архив хранится в Софийском университете им. св. Климента Охридского, Болгария.)

- Илиев 1973 — *Илиев Ч.* Село Забърдо. История, бит, народно творчество. София, 1973.
- ИСД — Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.
- Капанци — Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. [Етнографски и езикови проучвания]. София, 1985.
- Китевски 1996 — *Китевски М.* Обичаји и верувања поврзани со раѓањето и првите денови од животот на детето // *Китевски М.* Истражувања на македонскиот фолклор. Скопје, 1996.
- Крстић 1997 — *Крстић Д.* Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане // *Развитак.* Зајечар, 1997. Год. 37. Бр. 198–199.
- Кръстева-Благодеева 1999 — *Кръстева-Благодеева Е.* Личното име в българската традиция. София, 1999.
- Левкиевская 2001 — *Левкиевская Е. Е.* Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики. Демонология // *Восточнославянский этнолингвистический сборник.* М., 2001.
- Лов. кр. — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1998.
- Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- МБТР — Български тълковен речник с оглед към народните говори / Стъпки Ст. Младенов. София, 1951. Т. 1.
- Митровић 1984 — *Митровић Б.* Речник Лесковачког говора. Лесковац, 1984.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Пир. кр. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Равна 1997 — Материалы, собранные автором в болгарском селе Равна, Провадия, Варненская обл. по программе Малого диалектного атласа балканских языков.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раденковић 2001 — *Раденковић Љ.* Страшила за децу — неке словенске паралеле // *Жизненият цикл.* Доклади от българо-сръбската научна конференция. София, 2001.
- Радзіны — Радзіны. Минск, 1998.
- РКС — Ръкописния фонд на Катедрата по славянско езикознание и етнография. Хранится в Библиотеке Софийского Университета им. Св. Кл. Охридского.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна култура и социалнонормативна култура. София, 1984.

- РРОО — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- СбНУ — Сборник за народни умотворения. София.
- Седакова 2001 — *Седакова И. А.* «Субботние» люди на Балканах // *Номо Балканicus*. Поведенческие сценарии и культурные роли. Балканские чтения 6. М., 2001.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Т. 58(26).
- Соболев 2001 — *Соболев А. Н.* Болгарский широколыкский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Марбург, 2001.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1970. Т. 5; СПб., 1992. Т. 27.
- Стакевци 2001 — Материалы, собранные автором в рамках экспедиции болгарского общества ДИОС в с. Стакевци, община Белоградчик, Видинская обл.
- Стоянов 1970 — *Стоянов Ст.* Макоцево. История, бит и фолклор. София, 1970.
- Странджа — Странджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания на България. София, 1996.
- Тетово — Тетово. Теренни материали и проучвания. Русе, 1995.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Вторник // *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь. М., 1996.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Два // *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь. М., 1999.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // *Малые формы фольклора*. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Топоров 1982 — *Топоров В. Н.* Числа // *Мифы народов мира*. М., 1982. Т. 2.
- Требјешанин 2000 — *Требјешанин Ж.* Представи о детету у српској култури. Београд, 2000.
- Украинцы — Украинцы. М., 2000.
- Цепенков 1972 — *Цепенков М.* Македонски народни умотворби. Скопје, 1972.
- Ящуржинский 1893 — *Ящуржинский Хр.* Поверья и обрядность родин и хрестин // *Киевская старина*. Киев, 1893. Т. 42.

Е. С. Узенёва

Символика *целого* в болгарском свадебном обряде

Для символики болгарского свадебного обряда характерен целый ряд признаков-концептов, таких как *изобильный, богатый, сладкий, новый, золотой*¹ и др. Однако в настоящей статье мы остановимся лишь на одном из них, а именно *целом*. Мотив «целостности» чрезвычайно актуален для свадебного обряда болгар. Основной целью свадьбы было обеспечение стабильности, полноты, целостности молодой семьи как условия продолжения жизни рода и воспроизводства социума, ведь только замужние женщины (не вдовы или разведенные), согласно социальным нормам, могли рожать детей.

Несмотря на то что идея «целостности» эксплицируется на разных этапах свадьбы и во всех используемых кодах² (персонажном, предметном, акциональном), особо выделяются две сферы, где разрабатывается данный мотив и используется вербальный знак *целый*. Это, во-первых, персонажный ряд свадьбы, ее участники и, во-вторых, представления о невесте (в том числе девственной/недевственной) и связанные с ними ритуалы. Невеста является основным свадебным персонажем, находящимся в фокусе обрядовых действий, направленных также и на реализацию исследуемого мотива.

Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 99-04-00079).

¹ См. статью В. Николовой в наст. издании.

² Под кодами мы понимаем соотношение разного рода подсистем, имеющих свой набор однотипных единиц и свою парадигматику, т. е. свои соотношения между единицами. За каждым из кодов стоит своя система релевантных признаков, которые так или иначе выражаются и в наборе, и в соотношении единиц отдельного кода, и в номинации (терминологии). О различных интерпретациях терминов *код/коды* см. в статье: Байбурин А. К., Левинтон Г. Л. «Код(ы) и обряд(ы)» // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Број 3. С. 239–257.

Каждой из выделенных сфер соответствует своя семантика, за которой стоит свой ряд культурных символов, причем эта семантика, как правило, соотносится с отдельными значениями лексемы *целый*. В первом случае имеется в виду «целостность» как полнота состава (семьи), ее нерасчленимость (ср. болг. *цял* 'целый, весь' [БРС, 708]), а во втором — нетронутость, цельность невесты ('целый, неначатый'; 'целый, неповрежденный' [там же]).

Поскольку одной из главных целей свадебных ритуалов болгар было обеспечение целостности новообразующейся семьи, неразделимости, предотвращение возможного повторного брака в случае вдовства кого-либо из молодоженов или развода, то основным требованием к участникам свадебных обрядов было их происхождение из *целой*, полной семьи, дома (т. н. *целокупна къща*). Целой считалась такая семья, где родители не овдовели и не развелись, никто из членов семьи не уходил из дома (замуж) и не появлялся новый человек в результате свадьбы кого-либо из детей (соб. запись, с. Гега, 1998 г.).

В этой связи нам кажется не случайным обозначение дружек невесты, участвующих в приготовлении свадебного хлеба, обрядового реквизита и в подготовке невесты к венцу, как *целокупни моме*, т. е. девушки из *целых* семей. Так, во Фракии считали, что калачи для свадьбы должна выпекать *мома целокупна* «на добро» (*за хубаву да е* — Ятрос [Вакарелски 1935, 344]). Как правило, для этой цели выбирали девушек из полных³ семей (*с живи родители*) (Дупница [СБНУ 8, 65]; Фракия [Вакарелски 1935, 344]). В р-не Малко Тырново хлеб выпекали четыре девушки (по две со стороны жениха и невесты), являвшиеся первенцами у родителей, которые состояли в первом браке (с. Граматиково [Буковина 1995, 247]). В обл. Карнобата хлеб пекли девушки — «первые» или «последние» (*пръвни, сетни*) дети в полной семье [Василева 1992, 189; Капанци 1985, 480]. Требование к девушкам происходить из «целого дома» (*цяла къща*) было обусловлено еще и тем фактом, что они становились исполнительницами ряда ритуалов и могли повлиять на судьбу новобрачных: эти девушки заквашивали тесто, замешивали, пекли и украшали хлебы, приглашали на свадьбу. Их особый статус подчеркивался тем, что в день венчания они наряжались, как невесты, и надевали украшения, которые носили молодухи, что в обычной жизни девушкам делать запрещалось (с. Вылче поле, обл. Хасково [Манолова 1984, 192]).

³ В контексте свадебного обряда оппозиция *целый/нецелый* нередко коррелирует с оппозициями *полный/неполный* и *счастливый/несчастливый*.

Сходные условия выдвигались и в отношении других персонажей свадьбы: на роль предводителя родственников жениха, отправляющихся на помолвку к невесте с дарами, выбирали недавно помолвленного парня из «целого дома», красивого и здорового, чтобы тот передал свою «долю, удачу» будущему жениху (*за да бъде късметът и на новия главеник*) (с. Вълче поле, обл. Хасково [Манолова 1984, 189]). Нередко заплетать волосы новобрачной доверяли женщине или девушке из «целого» дома, а другую молодуху из такого же дома с хлебом и букетом дикой герани отправляли сообщить родственникам жениха о предстоящем ритуале [АЕИМ, № 455–II] (обл. Ловеча, зап. Ст. Генчева).

В р-не Смоляна после приглашения на свадьбу святых и деревьев⁴ мать жениха дарила хлеб и платок ребенку из «целого» дома, а к невесте отправляли соседку (*от цала ко^вца*) с хлебом, фасолью и двумя ветками сливы [Шишков 1965, 328].

В Родопах во время девичника (*кана*) в четверг перед свадьбой игры прекращали тогда, когда горшок с хной (*кана*) для невесты оказывался в руках красивого молодого человека, счастливого в жизни, обязательно из полной семьи (*с цяло семейство*), чтобы была «красивой» и «полной» жизнь молодых (с. Вълче поле, обл. Хасково [Манолова 1984, 189])⁵.

Строго следили за тем, чтобы древко для свадебного знамени срубила девушка из «целого» дома, т. к. несоблюдение этого предписания сулило несчастье молодоженам. Известно множество нарративов, описывающих подобные случаи. Так, согласно рассказу из восточных Родоп, однажды сирота готовила знамя для свадьбы, после чего жизнь у молодоженов не сложилась: невеста умерла, а вторая супруга молодого оказалась хромой [Манолова 1984, 196], т. е. отсутствие одного

⁴ Шафер (*девер*) и свекровь отправлялись в церковь, где «приглашали» сначала святых, оставляя платок на иконе, а затем — плодовые деревья (чаще кизил, «чтобы молодые были здоровы, как кизил»). Шафер трижды лил вино в корень дерева, где оставял также цветок, а свекровь при этом говорила: «*Да дойдии увошкы на сватба у мое син*» [Приходи, дерево, на свадьбу моего сына] [Шишков 1965, 328].

⁵ Здесь стоит упомянуть о случае народной этимологии (ср. *целый* < 'уцелеть', болг. *оцелея*). В с. Мировци в обл. Гевгелии в Македонии жители спаслись от страшной болезни после того, как одна «счастливая» молодуха из полной, *целой* семьи, где были живы муж и все дети, свекор и свекровь, соткала специальное полотно на новом стане из новой пряжи. Каждый из оставшихся в селе людей получил кусочек этого (*целого*) полотна и с его помощью *уцелел* [Дечева 2000, 43].

из членов семьи у свадебного чина (ее нецелостность) повлекло за собой потерю брачной пары и/или ее неполноценность (в данном случае хромоту).

Сходные требования (происходить из «целой» семьи, «целого» дома) предъявлялись и к ритуальным предметам (особенно используемым при выпекании хлеба), равно как и к компонентам самого хлеба. Так, в Страндже обменивались закваской (тестом с дрожжами) из дома жениха, невесты и «кумовьев» (посаженных отца и матери), причем в каждом доме собирали закваску из трех «счастливых» (*честити къщи*), «чистых» (*чисти къщи* [Зайков, Райчевски 1984, 202]) или «целых» домов (*на цало* [Родопи, 164]), где нет повторно женатых супругов и все дети живы. В результате свадебный хлеб замешивался из теста, собранного в девяти достойных семьях [Странджа, 282]. Сита и ночвы для просеивания муки выбирали в трех «хороших, целых» домах, где супруги состоят в первом браке [там же, 281]. Таким образом, характеристика «целостности» по принципу метонимии переходила на предметы, ведущие свое происхождение из полного дома, семьи. Вода для свадебного хлеба должна была быть свежей и неначатой (*пресна и неначената* [Маринов 1984, 447]; с. Чомаковци, обл. Белой Слатины [РКС № 14]) или налитой и принесенной в полном молчании (*мълчана вода* [Пирин., 397]), т. е. нетронутой, «целой», что повышало ее сакральность.

Выделение обрядов приготовления свадебного хлеба как начала свадьбы⁶ в связи с мотивом «целостности» вполне закономерно. В народных представлениях болгар замешивание, выпекание хлеба символизировало создание новой семьи, рождение потомства, что нашло отражение и в лексике. Так, болгары Украины «заквашивали» брак, как «заквашивают» хлеб или молоко [Демиденко 1970, 69]. В Родопах одновременно с хлебом «замешивали» свадьбу (*сига свѣтба вазмисуваме* — обл. Смоляна [Шишков 1965, 327]), а во Фракии ее «запекали» (*запицат свадбата* [Вакарелски 1935, 334]), чтобы и молодые «замешались» подобно тесту (*да са намесят веке и младите* [Вакарелски 1935, 343]). Смысл обрядового комплекса приготовления хлеба объяснялся как «*залеванъето на новото семейство, начало на домът*» 'начало любви новой семьи и дома' (обл. Годеча [Ракшиева 1984, 222]).

⁶ Значима в свете сказанного и существующая в юго-западной Болгарии практика начинать приглашения на свадьбу с «целых» домов (соб. зап. 1998 г.).

Таким образом, народ «заквашивал» свадьбу хорошей закваской (собранной в нескольких «полных», «целых» домах), для того чтобы новая жизнь, сотворение которой подготавливалось, была «заквашена» самым лучшим, что было в селе.

Среди ритуальных предметов, отмеченных термином *целый*, выделяются дары невесте или преподносимые ею главным обрядовым чинам, украшения молодой и свадебные блюда, предназначенные новобрачной или посаженному отцу. В обл. Хасково будущая свекровь приносила в дар невесте на помолвку различные хлебные изделия (калач, пресную лепешку, намазанную медом, и баницу, сложенные друг на друга и увитые в большое красивое полотенце), именуемые *цал месал* [Манолова 1984, 189]. Подобное название (*цялко*) носят все подарки (украшения, хлеба, вино), которые приносят девушке на помолвку родные жениха, а также дары невесты жениху. Все это необходимо было отправить в дома помолвленных, «чтобы была целой молодая семья» (*за да е цяло младото семейство* — обл. Гоце Делчева [Родопи, 157]).

В словаре Н. Герова в качестве иллюстрации к толкованию лексемы *цяло* 'старая серебряная монета' даются диалектные выражения, отражающие функционирование лексемы в свадебной сфере (*Дарятъ младенця-то съ по едно цяло* [Каждого из молодоженов одаривают старой монетой]; *Стряда-та со цяло-то ся пращат на мому ту* [В среду с монетой отправляют (родственников, сватов) к девушке]), в том числе и в свадебном фольклоре:

Ke ти дадамъ пары неброены, Дам тебе денег несчитанных,
Пары неброены, цяла неслаганы. Денег несчитанных, монету
ненадеванную⁷.

[Геров 5, 531].

В Ловечском крае помолвленная девушка готовила для свадьбы *цели дарове*, которые преподносила «куму», «старому свату» и их супругам в день венчания [ЛК, 377]. Букеты для свекра и свекрови на помолвке невеста украшала большой серебряной монетой *цалка* (с. Плоски, обл. Ограждена [Извори 3, 283]).

На юго-западе Болгарии одним из отличительных элементов убранства новобрачной были пришитые к краю свадебного покрывала

⁷ Старинные монеты болгарские невесты и молодым носили в качестве украшения в виде мониста или подвесок в прическе.

(*чумбер*) монеты (*цалки*), которые нанизывались на нити, достигавшие в длину одного метра, и позвякивали при движении невесты (с. Влахи, с. Джигурово, с. Плоски, р-н Сандански [Извори 3, 285, 288, 391]). Блестящие и звенящие украшения должны были закрывать лицо невесты и отвлекать взгляды посторонних, могущих нарушить ее «целостность, неприкосновенность» путем порчи.

Нередко при встрече молодых в доме жениха свекровь стелила перед входной дверью белое полотно, символизовавшее жизненный путь новобрачных, по которому молодожены должны были войти. Это полотно обязательно должно быть *целым*, нетронутым: от него нельзя отрезать куски (чтобы не «отрезать», т. е. сократить, уменьшить долю, судьбу, жизнь новой семьи или кого-либо из ее членов) или допускать выпадение ниток, поскольку с их помощью можно было навести порчу на молодых. Лишь после того как молодые входили в дом, от полотна отрезали ту часть, где ступала невеста, и дарили ей, чтобы она хранила ее [Соф., 214].

Главные обрядовые персонажи часто маркировались не только атрибутами одежды, но и особыми дарами, в том числе и обрядовыми блюдами. Семантика «целостности» эксплицируется в названиях угощения для родителей невесты, которым приносят целое животное (*цал брав*), когда ведут новобрачную к венцу (с. Пирин [Извори 3, 327]), а также для посаженного отца: только одному ему на свадебном пиру танцующие девушки и парни преподносили *цяло*: вареного петуха, баницу и флягу с вином (с. Генерал Инзово, обл. Ямбола [Султанов 1993, 92])⁸.

Своеобразием болгарской свадебной терминологии являются разные хлебные изделия, именуемые общим определением «целый»: *цал леб*, *цала баница*, — символизирующие целостность, что особо значимо для хлеба, предполагающего деление. Причем хлеб этот, как правило, предназначался молодым или «куму», т. е. главным персонажам свадьбы. Так, *цел леп* невеста получала в дар от свекра на помолвке или при

⁸ Особая роль и почитание посаженного отца (*кум*) в болгарской свадьбе обусловлены тем, что он создает модель новой семьи и становится связующим звеном между двумя поколениями, между старой и молодой семьей. Кроме того, «кум», согласно мнению М. Габровского, связан с миром предков и может оказать особое воздействие на будущее создаваемой семьи, обеспечив ей их помощь и «благословение». Подтверждением данной связи служит свадебное деревце, являющееся неизменным атрибутом «кума» (ср. наличие подобного деревца у царя колядников в северо-восточной Болгарии [Габровски 1989, 18]). В сев.-рус. свадебном обряде подобную функцию медиатора исполнял дружка, ср. одно из его обозначений — *волк* (согласно устному сообщению А. В. Гуры).

входе в новый дом после венчания. Пирогом *цала баница* приглашали на свадьбу «кумовьев», этот же хлеб стоял на трапезе перед «кумом». В ряде ритуалов обязательным было возвращение целого хлеба, целого кушанья обратно в дарящий дом, например при приглашении на торжество (соб. запись, с. Гега, 1998 г.).

Различные подарки (в том числе и хлеб), предназначенные свадебным персонажам (посаженому отцу, шаферу, «старому свату»), играли особую роль в установлении новых социальных связей (при новом перераспределении доли, символизируемой хлебом) и родственных отношений, которые в Болгарии после свадьбы складывались не только между двумя семьями, но и посаженными родителями, шафером и другими чинами и родом жениха и невесты [Георгиева 1993, 17].

Таким образом, семантика «целостности», «полноты» и шире — «счастья» будущей семьи находит свое выражение как в самих свадебных ритуалах, при выборе их участников, так и в предметном и кулинарном коде и в обрядовой терминологии. Многократное кодирование благопожелания молодоженам на различных уровнях призвано было обеспечить удачную совместную жизнь супругов в молодой семье и предопределить рождение многочисленного потомства.

Как мы уже говорили, другим важным фрагментом свадебного обряда болгар, где разрабатывается мотив *целостности*, являются ритуалы, связанные с *невестой*. В данном случае представления о молодой имеют двоякий характер: с одной стороны, акцентируется ее нетронутость, девственность, а с другой — полнота, т. е. ожидаемая беременность.

В контексте болгарского свадебного обряда находит отражение культурная метафора «хлеб — человек», которая проявляется в первую очередь в народных представлениях о замешивании и печении хлеба как о зачатии и рождении ребенка⁹, а также в некоторых случаях ассоциируется с невестой.

Так, при замешивании лепешки *свадбарска пита* запрещалось хлопать по ней, в противном случае молодой будет бить невесту. Часто ос-

⁹ В родинной обрядности болгар известны запреты на действия с хлебом, в основе которых — то же метафорическое тождество: хлеб — человек. Например, избегали украшать хлеб (делать на нем дырочки), предназначенный для новорожденного, чтобы у него не было отметин на лице, когда он заболит оспой [Янева 1989, 31]. Ср. также наименования теплого хлеба *душа*, *душичка*, связанные с представлениями о теплом хлебе, имеющем душу. К хлебу прикасались, лишь когда он остывал, когда «душа уходила в поле» (обл. Михайловграда [Янева 1989а, 179]).

новой мотивацией при украшении хлеба было не только обеспечение изобильной, полной жизни молодым, но и предопределение деторождения. Использование зерен фасоли (белых и черных) для украшения лепешки невесты ассоциировалось с увеличением (*наедриването*) богатства (ср. сходную символику в праздновании дня св. Андрея, когда день увеличивается), а также с «полнотой» (будущей беременностью) невесты. В Перуштице питу украшали дырочками, сделанными при помощи полного веретена (с шерстью), чтобы «стала полной, беременной, невеста» [Гълъбов 1894, 56]. Калачи в юго-западной Болгарии протыкали с помощью шила для кожи или полого тростника (имитируя половой акт) — сколько дырочек будет на калачах, столько детей будет иметь новобрачная (с. Баница [Извори 3, 315]). Показателен и тот факт, что от свадебного хлеба должна была отломить кусочек беременная женщина «для пользы молодых» (*за полза на младоженците*), чтобы жизнь их была полной и молодая тоже забеременела [АИФ № 170] (обл. Пазарджика, зап. Ст. Яневой)¹⁰. Значимым будет и приготовление дырявой лепешки в том случае, если невеста окажется невественной, но на этом мы подробнее остановимся ниже.

В Софийском крае лепешку от помолвки бдительно охраняли. Верили, что если кто-нибудь продаст хлеб до того, как отец жениха заплатит выкуп за невесту (*прид*), то молодая окажется невественной (с. Бусманци [Соф., 207]).

При ритуальном делении каравай и баницы, когда жених вырезал середину хлеба, присутствующие призывали его «забить нож глубже», что недвусмысленно ассоциируется с брачным актом [Янева 1989, 36]. Преломление хлеба женихом на правом колене также символично. В индоевропейской культуре колено отождествлялось с гениталиями [Маразов 1999, 30], поэтому система родства исчислялась «коленами» (ср. выражение *до седьмого колена*). Преломление женихом лепешки (предметной персонификации новобрачной) на колене символически изображало дефлорацию невесты.

Особую значимость имеют ритуалы, связанные с первой брачной ночью молодых, точнее с установлением девственности невесты. Исход первой брачной ночи, по общему признанию, является кульминационным моментом свадебного обряда, определяющим дальнейший ход ритуала в целом. А физическое состояние невесты, ее тела (а именно

¹⁰ В Поморавье в Сербии тесто для свадебного хлеба замешивала беременная женщина, чтобы обеспечить плодovitость невесты [СД 2, 464].

наличие/отсутствие «целостности») в этот момент свадьбы приобретает сакральный смысл¹¹.

Согласно народным представлениям болгар, невестинная невеста приносит несчастье не только в новый дом и семью, которая ее принимает, но может вызвать мор скота, эпидемию, неурожай во всем селе или даже смерть одного из членов семьи жениха или участников свадьбы, непосредственно отвечавших за ритуал «соединения молодых» и скрывших нечестность молодой (*заложник* и *заложничка* — сев.-вост. Болгария [Добруджа, 285]).

Проверка «честности» невесты становится значимым моментом для всего социума, вот почему девственность невесты и ее утрата получают многократное кодирование в разных системах символов: акциональных, предметных, цветовых, растительных и др. [Толстая 1996, 192]. Рамки небольшой статьи не позволяют нам осветить все аспекты данной проблемы, поэтому мы остановимся лишь на наиболее значимых.

В основе семантики большинства **предметных символов** девственности в болгарской свадьбе лежит оппозиция *целое/нецелое*. Так, если невеста была девственной, свекровь приносила в дом родителей девушки целую лепешку, в противном же случае хлеб был надломленным (обл. Михайловграда [Елчинова 1989, 122]) или с дырой посередине (Хвойна [Родопи, 183]), что соотносится с метафорой «хлеб — невеста».

Другие символы этого ряда представляли собой овеществление метафоры «женщина (женское лоно) — сосуд», находящей подтверждение во многих языковых номинациях и культурных явлениях. Целая посуда (фляга для вина, рюмка, чаша) символизировала девственность, дырявый сосуд — ее утрату. Так, родителей нечестной невесты угощали ракией из фляжки без дна или из разбитой чашки [Странджа, 288], причем дырку затыкали пальцем и отпускали так, чтобы водка вылилась, когда ее возьмет отец молодой. Иногда дырявой была фляга для вина или ее не запечатывали, а в ракию лили воду, бросали пепел и мусор (Михайловградско [Елчинова 1989, 122]). У восточных славян существовали сходные ритуалы. Например, в Полесье, если невеста была нечестной, брали горшок с разбитым днищем, надевали его на палку, ходили по селу и пели «страшные» песни [Толстая 1996, 197].

¹¹ Подробнее см.: *Узенева Е. С.* «Бъчва без дъно...» (К символикe девственности в болгарском свадебном обряде) // Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4. С. 145–157.

В болгарском песенном фольклоре, связанном с ритуалами угощения после брачной ночи, также встречается мотив дырявой посуды:

Добрутру, куме, носим ти ракия Доброе утро, кум, несем тебе ракию
със сребърна чаша на дънто пробита... в серебряной чашке на дне пробитой.
(с. Мустрак, Свиленградско [ФЕ 3, 326])

Купи ми, купи ми нова бургия, Купи мне, купи мне новое сверло,
Пробий ми, пробий ми бъчва Пробей мне, пробей мне бочку
без дъно! без дна!
(с. Мрамор, Тополовградско [ФЕ 3, 326])

Однако известны случаи, когда дырявые предметы служили символами не нечестной невесты, а успешного брачного акта. Так, в с. Мраченик в понедельник после брачной ночи дружка невесты прокалывала мелкие монеты и украшала ими шапки всех мужчин [ПК, 230]. У восточных славян акциональный коррелят предметного символа — битье посуды — часто служил подтверждением целомудренности молодой и также имел положительное значение.

Одним из предметных символов девственности/недевственности невесты в свадебной обрядности болгар было сито. Почти везде брачную рубаху молодой выносили в сите или решете, которое символизировало дефлорированную вульву (ср. дырявую посуду). О возможности подобной интерпретации говорит и тот факт, что решето с рубашкой неженатые парни пинали ногами или разрывали на части, отпуская при этом едкие шутки и отпивая сладкую ракию (Граово [СБНУ 49; Капанци 1985, 184; Шишков 1894, 32–49]). Нередко невеста одаривала гостей из целого сита, которое впоследствии мужчины разрубали ножами [Арнаутов 1931, 51; Капанци 1985, 184]¹². В подобных случаях разрывание, разрубание сита служило метафорой дефлорации.

Многие указанные представления нашли свое отражение в обрядовой лексике и терминологии. Например, о девственной невесте говорили *неначената*, *запазена*, *цяла* 'неначатая, сохранный, целая' (ср. полес. *целяя*, рус. *целка*).

Другую группу составляют термины со значением нецелостности, неполноценности/испорченности, отражающие переход физиологических понятий в разряд оценочной лексики: *не е цяла*,

¹² Подробнее см.: *Николова В. Сватбените «засевки»: опит за семантичен анализ // Българска етнография. 1993. Кн. 4. С. 60–74.*

начената 'нецелая, начатая' [Странджа, 288], *развалена* 'испорченная, сломанная' (Михайловградско [Чолаков 1872, 25]), *счупена* 'испорченная, сломанная', *пробита* 'пробитая, продырявленная', а также *шуплива* 'червивая, т. е. дырявая, гнилая'¹³.

К лексической группе со значением «целостности» можно отнести также и термин, обозначающий дополнительное приданое – землю и деньги, которые отец опозоренной невесты вынужден был давать, чтобы девушку взяли в новую семью, т. н. *закърване на булката*, букв. 'штопание, латание невесты' [ПК, 230].

Наконец, «целый» хлеб (*цяла погача*) относили матери невесты после брачной ночи, причем нередко мать предьявляла эту лепешку родственникам вместо брачной рубашки молодой со знаками крови (с. Падж, Дыбрава, Гостун [Пирин., 405]). В Родопах хлеб *цалу* выпекали в трех «целых» домах, а делили между гостями в понедельник после подтверждения честности невесты (Смолян, г. Чепеларе, с. Славейно, Смолянско [Меракова 1995, 28, 56]).

Таким образом, *целое*, соотносимое в болгарском свадебном обряде главным образом с персонажами и предметами, символизировало как целостность, неразделимость, благополучие молодой семьи, так и девственность невесты, что убедительно доказывают этнографические факты и обрядовая терминология.

Принятые сокращения

АЕИМ – Архив Етнографического института и музея БАН (София).

АИФ – Архив Института фольклора БАН (София).

Арнаулов 1931 – Арнаулов М. Българските сватбени обреди. Етнологии и фолклорни студии. Част I. Преглед на обичаите у народа. София, 1931.

БРС – Бернштейн С. Б. Болгарско-русский словарь. М., 1986.

Буковинова 1995 – Буковинова В. Стародавно Граматиково. Географски, исторически и етнографски проучвания. Бит. Език. Фолклор. (Принос към историята и етнографията на Странджанския край). Ямбол, 1995.

Вакарелски 1935 – Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

¹³ В редких случаях сами физиологические понятия закрепляются в терминологии, например в топонимике. В с. Черни Вит в области Ловеча было известно одно поле под названием *Путкина нива* (букв. поле вульвы), которое, по преданию, один богатый крестьянин подарил сватам на свадьбе своей дочери, оказавшейся нечестной [ЛК, 392].

- Василева 1992 — *Василева М.* Обредни хлябове в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали. Т. 2. София, 1992. С. 181–192.
- Габровски 1989 — *Габровски М.* Преходът между старата и новата година у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989. Т. 1. С. 12–54.
- Георгиева 1993 — *Георгиева Ив.* Хлябът на българина: хляб без квас, хляб с квас // Българска етнография. София, 1993. Кн. 3. С. 15–23.
- Геров — *Геров Н.* Речник на българския език. Фототипно издание. София, 1975–1978. Т. 1–5. Допълнение / Събрал, наредил и изтъкувал Т. Панчев. София, 1978. Т. 6.
- Гълъбов 1894 — Свдбарски обичаи и песни от Перушица // СБНУ. 1894. Кн. 10. С. 48–70.
- Демиденко 1970 — *Демиденко Л. А.* Култура и быт болгарского населения в СССР. Киев, 1970.
- Дечева 2000 — *Дечева М.* Чертог на българката чародейка. София, 2000.
- Добруджа — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Елчинова 1989 — *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 108–124.
- Зайков, Райчевски 1984 — *Зайков И., Райчевски Ст.* Книга за хляба. Пловдив, 1984.
- Извори 3 — Извори на българската етнография. Етнография на Македония. Материали из архивното наследство. София, 1998. Т. 3.
- Капанци 1985 — Капанци: бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания, София, 1985.
- ЛК — Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Манолова 1984 — *Манолова Я.* Сватбеният обред в с. Вълче поле, Хасковско // Известия на музеите в Югоизточна България. Пловдив, 1984. Т. 7. С. 181–199.
- Маразов 1999 — *Маразов И.* Хубавата Елена — между «името» и «нешото» // Маска и ритуал. София, 1999. С. 14–71.
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
- Меракова 1995 — *Меракова Е.* Ономазиологична и семасиологична характеристика на сватбения обред в Средните Родопи. Смолян, 1995.
- Пирин. — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- ПК — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Ракшиева 1984 — *Ракшиева С.* Традиционни сватбени обичаи в Годечко // Народна култура в София и Софийско. София, 1984. С. 217–227.

- РКС — Рукописный архив Ст. Романского. Архив хранится в библиотеке СУ им. св. Кл. Охридского в Софии.
- Родопи — Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994. С. 146–190.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (Сборник за народни умотворения и народопис). София, 1889–. Кн. 1–.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. А–Г. М., 1995; Т. 2 Д–К (Крошки). М., 1999.
- Соф. — Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Странджа — Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 270–292.
- Султанов 1993 — Султанов Г. Село Генерал Инзово. Исторически и етнографски бележки. Ямбол, 1993.
- Толстая 1996 — Толстая С. М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- ФЕ — Фолклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова. София, 1993–. Т. 1–.
- Чолаков 1872 — Чолаков В. Български народен сборник. Болград, 1872. Ч. 1.
- Шишков 1894 — Шишков Ст. Сватбени обичаи в Оряхово, Рупчоско // Славиеви гори. Пловдив, 1894. Год. 1. Кн. 2.
- Шишков 1965 — Шишков Ст. Избрани произведения. Пловдив, 1965.
- Янева 1989 — Янева Ст. Български обредни хлябове. София, 1989.
- Янева 1989а — Янева Ст. Хлябове за погребение и помени в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1. С. 176–184.

В. Николова

Золотое в болгарской свадьбе

Одно лишь упоминание «золотого» всегда обостряет внимание этнолога. Это обусловлено как спецификой металла и изделий из него, рождающих в каждом конкретном случае ряд ассоциаций, так и традиционным присутствием темы «золотого» в научной литературе по архаическим и традиционным культурам. Авторы многочисленных исследований, посвященных тому или иному аспекту данной проблемы и различным по своему хронологическому и географическому происхождению культурным явлениям, единодушны в одном: золото и золотое относятся к категориям, играющим роль важного классификатора. Цель данной работы — проследить присутствие «золотого» в наиболее развернутом и системном обряде традиционной болгарской культуры середины XIX — середины XX в. — в свадьбе. В начале необходимо сделать два уточнения, которые не уведут от основной темы, а лишь расширят контекст исследования.

Первое. В качестве равнозначных источников используются как данные собственно свадебного обряда и свадебного фольклора, так и тексты, описывающие свадьбу, но к свадебному фольклору не относящиеся. К этим последним принадлежит несколько мифологических балладных сюжетов: о женитьбе солнца, о свадьбе змея и песня о мертвом брате¹. Общим для этих фольклорных произведений и сва-

¹ См. соответствующие песни в сборнике [Български 1993]. Сюда можно отнести и некоторые т. н. «бытовые» баллады, в которых выявляется тот же мифологический сюжет. В специальном обосновании нуждается включение в свадебную проблематику песни о мертвом брате, но из-за ограничения объема такое обоснование здесь не может быть проведено. Укажем лишь на то, что в отличие от первых двух циклов песен — о солнце и змее, в которых пространственное деление присутствует изначально, в песне о мертвом брате оно структурируется в ходе развертывания сюжета. Дому жениха

дебного обряда, кроме множества других признаков, является строгое разделение пространства на две части: дом невесты, соотносимый в балладах с поверхностью земли и «нашим» миром, и дом жениха, последовательно принимающий в фольклорных текстах формы некоего мифологического пространства: природных сил и стихий, дикой природы и животного мира, а в последней балладе — и мира мертвых. Постоянная связь этих различных воплощений потустороннего с домом жениха, также соответственно изменяющегося, — космическое светило, териоморфный персонаж, мертвец, — делает их внутренне сопоставимыми. Значимым признаком, объединяющим указанные фольклорные тексты, является включение в их сюжет эпизода возвращения невесты в отцовский дом с ребенком, рожденным в браке, или для новой свадьбы, что отвечает полному сценарию свадебного обряда. Наиболее значительное место среди этих текстов занимают песни о змее, но не только благодаря количественному преобладанию и жанровому разнообразию «змеиной» темы в болгарском фольклоре вообще и ведущей для них темы о любви змея в частности [Беновска-Събкова 1992, 97, 110]. Причина тому — последовательная глубокая антропоморфизация основного персонажа — его происхождения, внешнего вида, качеств, поведения и т. д. [Беновска-Събкова 1992, 115, 126–131; Георгиева 1983, 79–89], что сближает змеиные песни с сюжетом свадебного обряда. Сопоставление обрядовых и необрядовых песен, обращающихся к фрагментам свадьбы, проливает дополнительный свет на проблему.

Второе уточнение, о котором еще будет говориться далее в тексте, касается употребления понятия «золотой». Его содержание является условным и обобщающим, варьирующим в широкой шкале смыслов, где лишь на вершине располагаются значения, реально соотносящиеся с «золотым» в качестве «золота» или «золотого изделия» (преимущественно в словесных текстах)². Далее, ниже на шкале, находятся значения, коррелирующие с «серебряным» и различными сплавами на его основе (они доминируют в обрядовом употреблении). К данной

здесь соответствует некое общее пространство, которому принадлежат дом, куда после венчания отправляется жить дочь, и внутреннее пространство гроба, куда попадают сыновья, причем это составное пространство противопоставлено дому невесты, в котором остается ее мать. Из-за более сложной связи между свадьбой и сюжетом баллады о мертвом брате отсылки в тексте относятся преимущественно к первым двум циклам песен, дающим прямые параллели к свадьбе.

² См. ст.: Золото // СД 2. С. 352–353.

категории необходимо отнести также и различные женские украшения, сделанные из самых дешевых сплавов³. В таком широком смысле «золотой» является синонимом «металлического». Такое понимание предлагается самой культурой. Так, например, в вербальных текстах кроме самостоятельного употребления «золотого» почти обязательно присутствуют перечисления типа «железное, позолоченное, посеребренное»; вербальному тексту, в котором говорится о золотых украшениях, часто соответствует обрядовое исполнение с украшениями из серебра или другого металла; из какого бы металла ни были сделаны даримые невесте родней жениха украшения, они могут выполнить свою обрядовую функцию и т. д. Таким образом, заглавие этой работы могло бы звучать иначе: «„Металлическое“ как признак в свадьбе», причем изоморфизм отдельных металлов сочетается с особой позицией золота как идеального металла.

Мотивы золота (металлов) используются в свадьбе для моделирования пространственной оппозиции и создания образа дома жениха. В свадебном фольклоре металлы участвуют в описании дома и знаковых элементов его интерьера:

Баща Бояна даваше,
За друга вера еврейска;
Бояни баща говори:
— Дако (нека) е друга вера еврейска
Он е еврейн баш болярин,
Къщата му е железна,
Вратата му са позлатени,
Софрата му е посребрена,
Лъжиците му седефени.

Отец отдавал Бояну
За другую веру, еврейскую;
Бояне отец говорит:
— Пусть и другая вера еврейская,
Он — еврей, значит боярин,
Дом у него железный,
Ворота у него золоченые,
Стол у него посеребренный,
Ложки у него перламутровые.

[Маринов 1984, 437]

Они су черку бояре.
Трапеза м'ги е златена,
Лъжиците м'ги олово,
Паниците м'ги сребране.

Они, дочка, бояре.
Трапеза у них золотая,
Ложки их — олово,
Тарелки у них серебряные.

[Маринов 1984, 460]

³ Взаимозаменяемость металлов в народных представлениях демонстрируется в поверье о том, что серебро имеет ту же силу, что и золото. Ср. реплику по поводу серебряных фигурок, нашиваемых на шапочку новорожденного: «Хорошо, когда они золотые, но если нет золотых, и серебряные оберегают» [Маринов 1981, 226].

Если в балладах о змее описание пространственного противопоставления проходит преимущественно по линии культурное пространство (дом невесты) — дикая природа (дом жениха) и двору соответствует широкое поле, дому — высокие скалы и пещеры и т. д., то генетически и семантически связанная с образом змея фольклорная змея [Беновска-Събкова 1992, 105] обитает среди «золотого великолепия». Змеиный царь сидит на стуле из чистого золота, под языком он держит магический перстень, обладающий сверхъестественной силой, в его пещере золота и бесценных камней не сосчитать [Маринов 1981, 165]. Вообще широко известно представление о змее как владельнице и хранительнице драгоценных камней и металлов [Беновска-Събкова 1992, 12].

Весь в золоте и сам жених, и его свита, и все вокруг него:

Никола събра сватбу гулему,
Сви су сватове алени,
Сам си Никола позлатен,
Я старокя посребрен,
Със златну оруглицу пред сватбу.

Никола собрал большую свадьбу,
Все сваты в алом,
Сам Никола в позолоте,
А старый сват в серебре,
С золотым знаменем перед поездом.

[Маринов 1984, 425]

Подобную картину находим и в одной балладе:

Премени Малин, премени
кумове във зелено,
сватове във червено,
я зълвите в римизяно,
деверите в атлазяно.
Сам си Малин суво злато,
суво злато, суво сребро.

Одел Малин, нарядил
кумовъев в зеленое,
сватов в красное,
золовок в алое,
шаферов в атласное.
Сам Малин в чистом золоте,
чистом золоте, чистом серебре.

[Български 1994, № 720]

Змей в народных представлениях имеет золотые крылья, у него — «золотая змеиная рубашка» или золотые чешуйки [Маринов 1981, 237; Попов 1999, 287]. Он привлекает девушек металлическими атрибутами: медным кольцом или медным зеркальцем, является перед ними с серебряным подносом, полным черного изюма (или белого инжира и черного изюма), золотых яблок или золота. Являясь ночью перед своей возлюбленной, он сияет, как золото, и все вокруг него светится золотым светом [Български 1993, № 114, 115, 148, сноска 101; Попов 1999, 287].

Общим мотивом фольклорных необрядовых сюжетов на тему свадьбы являются средства передвижения, сделанные из золота (металла). В Юрьев день солнце опускает золотые (серебряные, пестрые) качели и на них поднимает облюбленную им девушку [Български 1993, № 1, 3, 4, 6, 8, 10]. На «белых жеребцах» (вороних, огненных конях) и на «золотых (пестрых, огненных) колесницах» движется род жениха-змея к дому невесты во время свадьбы:

...Дорде си Радка издума,
чемшир се порта отвори
и им се двора напълни —
змейове се с бели кони,
змеици в златни кочии.
...Най-подир змейко вървеше,

самси във златна кочия.
Право при Радка отиде
и я за ръка улови,
в златна кочия прехвърли.

Едва Радка слово промолвила,
как самшитовые ворота открылись
и двор их наполнился —
сватами-змеями на белых конях,
свахами-змеями на золотых бричках.
А за ними змей собственной
персоной,
тоже в золотой повозке.
Прямо к Радке направился
и за руку ее взял,
в золотую повозку перебросил.

[Български 1993, № 132, 135, 149 и др.]

Не являются исключением и фольклорные песни, исполняемые во время свадебного обряда:

...Триста сватов на бръзи конье, Триста сватов на быстрых конях,
...Триста свашици йу златни кочии... Триста свях в золотых бричках...

[Маринов 1984, 425]

В другой песне речь идет о «золотой петле», которой парень хватает свою любимую, представляемую в образе куропатки [Груев 1896, 829].

К средствам передвижения в свадьбе следует добавить и обувь. Из всего комплекса все еще мало исследованного обряда «обувания-разувания» невесты в свадьбе укажем лишь на некоторые его стороны. Обувание подготавливает женщину к долгому пути в «потустороннее»; свадебные туфли (тапочки) подобны железной обуви героя волшебной сказки и золотым туфлям (сапогам) архаических погребальных комплексов, символизирующим долгий путь в царство мертвых [Проп 1995, 51; Маразов 1994, 230, 248]⁴; обувь из металла должна

⁴ О мотиве железной обуви (*църоули*) в болгарском фольклоре, а также о соответствующих этнографических реалиях см.: [Манова 1992, 16–33]. Автор рассматривает

облегчить этот переход. Если в болгарских сказочных и балладных текстах определенно говорится о «железных» туфлях, которые невеста змея носит до момента рождения первого ребенка, то свадебный обряд не столь категоричен в этом отношении. Тем не менее в том же смысле можно интерпретировать обрядовую практику класть монету/монеты в туфли невесте при ее обувании шафером. Здесь, как и во многих других случаях, металлические монеты реализуют два своих значения: как мелкие неисчислимые предметы, подобные зернам пшеницы, конфетам и др., они символизируют множественность, а как предметы, сделанные из металла, передают это качество другим предметам, с которыми они соприкасаются. Так, наполненные монетами туфли «становятся» металлическими⁵, подобно своим фольклорным аналогам. Совпадает также и время их ношения, истекающее с рождением ребенка (символически представляемым в обряде разувания).

Изображение средств транспорта и передвижения (колесниц, качелей, петель, крыльев, обуви) в металле (золоте, серебре, железе) характеризует мужскую сторону свадьбы как обладающую качествами металла⁶. В данном случае расчет делается на практическое назначение предметов как средств преодоления расстояния и на важное свойство металлов и особенно золота — беспрепятственно преодолевать границу между мирами и потому играть роль медиатора между ними [Маразов 1994, 8–9, 43]. В этом смысле можно трактовать украшение позолотой и воловьих рогов в свадебном шествии, и специального барашка для невесты: золото должно облегчить переход между мирами, совершаемый животными-медиаторами.

Стабильную связь мужской части свадьбы с золотом (металлами) подчеркивает обычай дарить невесте металлические украшения. Действительно, украшения носит женщина, они являются важным элементом ее свадебного наряда и выполняют социальную и знаковую функцию. Но они, как и туфли, всегда являются подарком от рода жениха и по этой причине характеризуют его сторону: дом жениха и его пространство как «источник» металлов. Из обширного круга проблем, связанных с женскими металлическими украшениями, с точки зрения

этот вид обуви и как средство достижения потустороннего мира мертвых, и как средство освобождения от змея или борьбы с ним.

⁵ В с. Горни Броди, в р-не Сяра эти туфли имеют вид тапочек без завязок и носят название «золотые туфли» (*златени обувки* [Этнография 1998, 314]).

⁶ Как обязательный дар невесте (и представителям ее рода) со стороны жениха «металлические» туфли принадлежат мужской стороне свадьбы.

выбранной темы интерес представляет не столько их форма, детали убранства, техника выработки и пр., сколько их общая характеристика как сделанных из металла, равно как и функционирование женских металлических украшений в свадебном обряде. Будучи поставленной в контекст взаимодополнения и взаимообъяснения фактов обряда, верований и фольклорных текстов, проблема золотых (металлических) украшений неминуемо приводит нас к мифологическому сюжету народной свадьбы.

Преобладающим является представление о том, что металлические украшения женщина получает как дар и начинает носить с помолвки — они служат знаком брачного предложения и заключенного договора. После их дарения помолвка не может быть расторгнута [От Разложко 1892, 47]. Драгоценности — это еще и обязательный подарок, о чем свидетельствует тот факт, что, если семья жениха бедна и не имеет возможности достать их, она берет украшения займы [Василева 1993, 213]. Металлические украшения — яркий символ периода от помолвки до свадьбы, по истечении некоторого времени после которой невеста перестает носить украшения ⁷.

Одаривание металлическими украшениями варьируется в зависимости от конкретного хода предсвадебных обрядов. Чаще всего на «малую помолвку» дается «знак» (*нишан*), в который входит отдельное золотое ожерелье или монета (деньги), а на «большую помолвку» дается большой дар (*мена*), включающий в качестве наиболее важного элемента комплект металлических украшений, иногда имеющих соб-

⁷ Существуют и другие варианты относительно этого начального момента свадьбы. Согласно сведениям Д. Маринова, в северо-западной Болгарии девушки также носят металлические украшения, которые, однако, отличаются от украшений невест и помолвленных девиц. Автор сообщает, что если для девочек считалось дурным тоном появиться в серьгах, то для девушек это было даже постыдным. Только на свадьбе женщина имела право застегнуть серебряный пояс и одеть вторую пару серег (верхнюю). И тут невеста всегда получает на свадьбу комплект украшений от рода жениха [Маринов 1984, 743–744].

О нарушении (с начала XX в.) запрета девушкам носить металлические украшения свидетельствуют и данные из р-на Пловдива. Здесь с течением времени девушки начали носить, как и замужние женщины, пояса с металлической пряжкой, которые отличаются у этих социальных групп по величине, цвету и убранству [Михайлова 1986, 146, 151, 153, 159].

Постепенная отмена традиционной нормы обусловлена распадом традиции. С другой стороны, с помощью металлических украшений в указанных случаях подчеркивается не момент реализации половой зрелости, каким является свадьба, а ее наступление, совпадающее с периодом девичества. Вероятно, это произошло под влиянием лазарских обычаев, для участия в которых девушки-лазарки надевали одежду и украшения недавних невест.

ственное название: *сребро, гиздило, никях* и т. п.⁸ В свадьбе существует тенденция к увеличению количества подаренных металлических украшений в период с малой до большой помолвки и вплоть до самой свадьбы, что, впрочем, часто зависит от степени знакомства помолвленных и их семей или их имущественного состояния; иногда уже при первом посещении невесты ей дарят набор украшений. Даже в масштабах одного небольшого района состав дара может существенно различаться. Например, это может быть золотая монета, кольцо, букет с красной нитью и золотая (серебряная) монета (или несколько монет), платок, в который завернуты семена, букет, перстень или ожерелье, предметы, имеющие магическое значение: волосы и ногти птиц или животных и др. Постоянным элементом в этом даре будет золотое или другое металлическое украшение или монета.

Набор металлических украшений для невесты является отражением социального положения семьи жениха [Велева 1980, 325]. О материальных возможностях свидетельствует металл, из которого они сделаны: золотые или позолоченные украшения дарят в зажиточных семьях, сплавы с преобладанием серебра были также доступны для обеспеченных семей, а серебряные сплавы с содержанием меди и олова, равно как и бронзовые, которые встречались наиболее часто, — для более бедных [Велева 1980, 325; Маринов 1981, 224; Велева 1993, 85]. Заметна разница между металлом, из которого на самом деле сделаны украшения, и качеством убранства, воспеваемого в песнях; последние подтверждают представление о золоте как о совершенном металле, который оказывается недоступным в реальной жизни. В обл. Дупницы дарят, например, комплект серебряных украшений, которые в песне описываются как золотые:

Ой убава, Гледано девойко,
Като ми те сношти углавиа,
Та што ми ти никях издадоа?
— Дадоа ми, друшки, дадоа ми:
От свекоро тое чоен кожух,
От свекърва кафтан антерия,
От лубнето тия златни пафти,
От деверо тое златен пръстен,
От золвите тия вити гривнии.

Ох, красавица, девушка Гледана,
Когда тебя вчера обручали,
Какой тебе дар дали?
— Дали мне, подружки, дали мне:
От свекра этот тулупчик,
От свекрови кафтан из шерсти,
От любимого эта золотая пряжка,
От шафера этот золотой перстень,
От золовок эти витые браслеты.

[Вълчев 1892, 65]

⁸ Сам ритуал преподнесения дара также носит имя *гиздило* [Константинов 1893, 36; Даскалова 1996, 274; Вълчев 1892, 64].

Социальный престиж семьи отражается в полноте даримого набора, т. е. он имеет и количественное измерение, а также в используемой при выработке отдельных украшений техники. Полнота набора и благородство металла — это идеальный дар, воспеваемый в фольклоре:

На ръце си вити гривни,
 На гуша си кован гердан,
 На кръсче си злати пъфти,
 Злати пъфти, сърмен попрек;
 На глава си златни игли,
 Златни игли треперушки,
 На уши си ушичнички,
 Ушичнички и мингюши,
 Сухо злато, чисто сребро.

На руках у нее витые браслеты,
 На шее у нее кованое ожерелье,
 На поясе золотая пряжка,
 Золотая пряжка, парчовый пояс.
 На голове ее золотые иглы,
 Золотые иглы подвески,
 На ушах ее серьги,
 Серьги и сережки,
 Чистого золота, чистого серебра.

[Маринов 1984, 742]

В отдельных случаях акцент делается на одном из видов украшений. В Македонии — это перстень, точнее — много колец, которые невеста получает при входе родственников жениха в ее дом в день свадьбы. Обряд называется *на пръстен*, и по ходу его исполнения каждый человек из рода жениха дает одно кольцо невесте, стоящей в этот момент перед ними на коленях. Самый важный из перстней называется *раун*, его дарит свекор. В этом районе девушки не носили никаких колец [Этнография 1998, 296, 306]. В с. Пирин особо отмечается надевание невесте металлической пряжки, совершаемое золовкой и другой родственницей жениха во время специального ритуала после помолвки (*онашалка*), после чего молодуху отводили в церковь [Георгиева 1980, 394].

Одной немаловажной подробностью в связи с анализом металлических украшений как дара на помолвке является отсутствие жениха в момент передачи подарка невесте. Множество записей свадьбы содержат два основных варианта этой ситуации. Один полностью исключает присутствие жениха на помолвке: чаще на малой, реже на большой. От его имени и вместо него действуют его родные. Другой способ связан с намеренной изоляцией жениха в момент передачи невесте металлических даров. Чаще всего парень остается дома, и лишь когда невесте передадут «нишан», «сребро», он отправляется с приятелями к ней в дом [Даскалова 1996, 274; Боянов 1891, 38]. Иногда жених приходит вместе со своими родными, но остается снаружи или тайно наблюдает за действием, спрятавшись в доме избранницы, и выходит только после передачи дара [Вълчев 1892, 64; Цанева 1994, 154]. Глав-

ным действующим лицом при дарении является свекор (свекровь), который подает «нишан» отцу девушки, а тот — дочери. Реже это делают золовка, шафер, молодуха, ребенок-несирота и т. д. (см., например: [Вълчев 1892, 64; От Разложко 1892, 48; Боянов 1891, 37; Кепов 1936, 80; Маринов 1984, 430; Арнаутов 1913, 364; Цанева 1994, 154 и др.]). Передача подарков всегда сопровождается благопожеланиями. Случаи передачи дара самим женихом скорее исключение (см., например: [Константинов 1893, 36]).

Итак, при установлении контакта между двумя родами в процессе свадьбы происходит своеобразная «металлизация» женщины: она надевает «металлические» туфли, на ее теле появляются металлические украшения, причем здесь следует упомянуть еще и металлические украшения для головы, сделанные в форме золотых нитей или мониста, закрывающих вместе с покрывалом лицо и глаза невесты (см.: [Маринов 1984, 444; Етнография 1998, 260, 265, 299 и др.]). Постоянно разрабатываемый в фольклоре мотив невесты — букета или дерева [Иванова 1984, 225–226; Василева 1994, 168] — позволяет увидеть в этом явлении один из вариантов союза мужчины и женщины, представленный как сочетание противоположных сущностей: растения — живого, свежего, подчиненного законам вегетации, продукта земли и женской заботы, и металла — приходящего из глубины земли, воплощающего вечность и неживую природу, добываемого и обрабатываемого мужчиной. Места на теле женщины, где располагаются украшения: талия, шея, запястья, пальцы, голова, уши и т. д., — являются знаковыми в представлениях о женственности. Они слабые, уязвимые, нежные и как таковые часто фигурируют в фольклорных произведениях с эротическим подтекстом. Так, в акте возложения металлических украшений на женское тело можно усмотреть мотив соединения мужского и женского: твердый металл обхватывает и держит в крепкой петле нежную часть женского тела. Постоянный эпитет, характеризующий браслеты как «витые» (*вити гривни*), уподобляет их форму ползущей змее.

Металлическое украшение (комплект украшений) оказывается вещественным субститутом самого жениха. Этот мотив предполагает еще более тесное сближение сюжета традиционной свадьбы и образа жениха с фольклорным сюжетом свадьбы змея и образом змея-жениха, причем основной характеристикой змея как сложного мифологического образа является его склонность к постоянным метаморфозам [Български 1993, сноска 88, 161 и др.: Беновска-Събкова 1992, 151], а

одно из его любимых перевоплощений в балладных текстах — это женское украшение. Отводя свою супругу после свадьбы в родительский дом (на обряд *повратки*), т. е. возвращая ее в человеческое, «наше» пространство, змей превращается в цветок, перо, пояс, кованный пояс, зеленый венок или др., т. е. в такое украшение, которое женщина надевает на себя [Георгиева 1983, 89; Беновска-Събкова 1992, 149–150]⁹. Или девушка находит ожерелье (или букет), в который обратился змей, и, если она возьмет это украшение, змей украдет ее. Поэтому девушкам строго запрещается поднимать подобные подброшенные предметы [Георгиева 1983, 89]. Присутствие змея в человеческом пространстве в виде украшения сочетается с представлениями о его невидимости в мире людей — он виден только для любимой девушки [Георгиева 1983, 86]. Два его качества — способность к метаморфозам и невидимость — характеризуют змея как персонаж потустороннего мира. Оба эти качества мы можем найти в образе жениха в свадебном обряде. Жених не присутствует на помолвке (или присутствует, но скрытно), поскольку, подобно змею, он сам является «украшением». Для рода невесты (представителей «нашего» мира) он является одновременно невидимым (в его настоящем облике) и видимым (но в форме украшений). Металлическое убранство в сочетании с женским телом символизирует соединение мужчины и женщины. Начиная с помолвки женщина носит украшения до определенного периода после свадьбы — 40-го дня после свадьбы, Тодорова дня, дня Сорока мучеников; она развязывает металлический пояс в акте рождения, или же с появлением ребенка просто отпадает необходимость ношения украшений [Велева 1980, 325; Генчев 1974, 274; сноска 37; Николова 1999а, 400 и др.]. Так, металлическое украшение «появляется» на теле женщины с момента ее первого контакта с мужчиной и его родом; ношение украшения символизирует их соединение, снятие украшения — их разделение, наступающее с рождением ребенка.

⁹ Для нас в данном случае важной является указанная метаморфоза. Почему в фольклорных текстах это происходит именно на *повратки* — вопрос, который выходит за рамки нашего исследования. Укажем лишь, что это связано с изменением, которое происходит с самой невестой при каждом «обратном» движении после брачной ночи, сопровождаемом «возвращением» ей статуса девушки. Так, на обряд *повратки* металлическое украшение надевает невеста, которая как бы вновь становится девушкой, а действие является знаком для следующей свадьбы (в балладе новая свадьба представлена как свадьба брата невесты и является поводом для прихода в гости). О метаморфозах образа невесты в обрядах после брачного соединения молодых см.: [Николова 1999].

Украшения изменяют не только внешний облик, но и поведение женщины. Невеста, носящая украшения, очень похожа в своем поведении на возлюбленную фольклорного змея. Речь идет не только о прямых аналогиях, но и о сходстве статуса и поведения этих двух женских персонажей. Невеста, как и возлюбленная змея, имеет невидимого для постороннего взгляда любовника из «другого» мира, но живет она все еще в родительском доме; обе носят металлические украшения, воплощение будущего супруга (помолвленная девушка — получив его в дар на помолвке; возлюбленная змея — когда случайно его найдет и возьмет); обе находятся в изоляции от общества и прежде всего от других возможных брачных претендентов. У возлюбленной змея последняя черта заметно акцентирована: в поведении невесты змея выявляются черты ритуальной «смерти» и перехода в потустороннее пространство, что в свадьбе становится явно выраженным лишь с момента вывода невесты. Для настоящей невесты изоляция носит более мягкий характер: ограничены ее возможности выходить из дома, а когда она находится в обществе, ее сопровождает избранник или другой его родственник; она проводит больше времени в подготовке приданого, в некоторых местах начинает соблюдать обрядовое молчание (*говеене*) и плакать (*кордене*) и т. п. Для обеих невест (жениха и жениха-змея) в день свадьбы происходит перемещение в дом жениха, осмысляемое как «смерть».

Дарение металлических украшений нужно трактовать как один из элементов в ряду символических действий жениха (и его рода) над телом невесты. Кроме надевания металлических украшений, сюда относятся покрывание фатой, обувание, одевание и причесывание волос невесты, наступание ей на ногу или битье коленом, встреча взглядов и т. д. Инвариантным является мотив символического соединения мужчины и женщины, причем многообразие вариантов — результат включения различных кодов в период от помолвки до дня венчания. Соединение происходит при встрече двух сторон свадьбы в доме невесты¹⁰. Мужскую сторону символизируют металлические украшения, нога (колени), борода, взгляд и т. п., с которыми соотносятся соответствующие части женского тела¹¹.

¹⁰ См. об этом: [Николова 1997; 2000].

¹¹ Можно предположить, что подобный знак союза между мужчиной и женщиной представляют и другие атрибуты: например, ношение пера павлина или петуха, т. е. мужской птицы, как украшения на женской голове [Михайлова 1996, 3–24] совпадает в целом с периодом фертильности.

Украшенная металлом невеста «светит и звенит» [Этнография 1998, 307]. Помимо эстетической функции можно предположить здесь наличие значения металла как знака, обеспечивающего переход в «потустороннее» пространство. Подтверждением тому служит сохранившийся в северо-западной Болгарии обычай хоронить умершую невесту в свадебных украшениях, чтобы «они вели ее на тот свет» [Маринов 1981, 224]. Вероятно, эту же роль они играют и на свадьбе при проходах невесты в дом жениха.

На следующем этапе свадебного обряда золотое, главным образом в виде позолоты на различных обрядовых предметах, присутствует после брачной ночи [Елчинова 1989, 122]. В балладах золотыми являются различные атрибуты, вспоминаемые в связи с рождением ребенка: невеста змея опирается на золотой вертел, выносит золотое корыто, стирает золотые пеленки, застилает золотой сундук, у ее ребенка — золотой чуб и т. д. [Български 1993, № 152–154; 1994, № 796]. Так замыкается круг одной постоянной зависимости, делающей возможным переход в потустороннее с помощью предмета или помощника золотого (металлического) цвета. Но и возвращение оттуда сопровождается получением чего-либо золотого. Прикосновение к потустороннему (в свадьбе — к дому жениха [Николова 2000а]) всегда отмечено «золотым знаком» [Маразов 1994, 8–9, 43].

Рассмотренные факты очерчивают «золотое» (металлическое) в свадьбе как пространство рода жениха. Даже когда такая характеристика недостаточно четко выражена в конкретном свадебном тексте, потенциально «металлическому» мужскому пространству противопоставлено пространство дома невесты, постоянно наделяемое чертами растительного мира. Песни, исполняемые при выводе невесты, изобилуют картинами природы: в отцовском доме она оставляет свой цветок, садик, в растительной символике выдержан образ грустящей матери:

— Остани сбогом, мамо ле!
Остана макия без черка,
Като градина без цвекъе,
Като нива без жътва,
Като кладенец без вода,
Като ливада без трева,
Като лозе без грозгъе.

— Оставайся с Богом, матушка!
Осталась мать без дочери,
Как сад без цветов,
Как поле без жатвы,
Как колодец без воды,
Как луг без травы,
Как виноградник без винограда.

[Маринов 1984, 433]

Двор дома невесты является поверхностью земли, где «происходят» жизненно важные для вегетации атмосферные явления:

Йу момини двори дъжд припръска, Во дворе девицы дождь моросит,
Дъжд припръска, мъгла припада... Дождь моросит, туман ложится.

или:

Момини двори слана ослани... Двор девушки изморозь покрыла...

[Маринов 1984, 432]

Так отношение «жених (металл) — невеста (растение)» воспроизводится в более крупном масштабе: «пространство жениха (источник металлов) — пространство невесты (растительный мир)».

Признак «золота» (металла) в свадьбе — это лишь одна из характеристик пространства дома жениха в свадебном обряде (о характеристиках пространства в свадьбе см.: [Николова 2000а]). «Золотое» соотносится с другими признаками того же пространства: ночное, зимнее, темное и требующее искусственного освещения, с животным миром, наготой, старостью, природой и др., получающими в пространстве невесты противоположные оценки. Отдельно и в совокупности они характеризуют дом жениха как некую область потустороннего мира, а вместе с тем и как источник богатства. Кроме металлов отсюда в мир людей приходят пища, сырье и др. Сообщение между этими двумя сферами обеспечивает обмен благами и поддерживает единство мира.

Принятые сокращения

- Арnaudов 1913 — *Арnaudов М.* Фолклор от Еленско. Наблюдения и материалы // СбНУ. 1913. Кн. 27.
- Беновска-Събкова 1992 — *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София, 1992.
- Боянов 1891 — *Боянов С.* Свадбарски обичаи и песни // СбНУ. 1891. Кн. 5.
- Български 1993 — Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви // СбНУ. 1993. Кн. 60. Ч. 1.
- Български 1994 — Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви // СбНУ. 1994. Кн. 60. Ч. 2.
- Василева 1993 — *Василева М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. София, 1993.

- Василева 1994 – *Василева М.* Китка // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
- Велева 1980 – *Велева М.* Облекло // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Велева 1993 – *Велева М.* Облекло // Софийски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1993.
- Вълчев 1892 – *Вълчев Д.* От Дупнишко // СБНУ. 1892. Кн. 8.
- Генчев 1974 – *Генчев Ст.* Семейни обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Георгиева 1980 – *Георгиева Ив.* Обичаи при сватба // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Георгиева 1983 – *Георгиева Ив.* Българска народна митология. София, 1983.
- Груев 1896 – *Груев И.* Обичаи и обреди по свадби в Копривщица // Периодическо списание на Българското книжовно дружество в г. Средец. 1896. Год. 10. Кн. 54.
- Даскалова 1996 – *Даскалова Н.* Сватбени обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Елчинова 1989 – *Елчинова М.* Сватбената обредност в Михайловградско // От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор. София, 1989. Т. 1.
- Етнография 1998 – Етнография на Македония // Извори за българската етнография. София, 1998. Т. 3.
- Иванова 1984 – *Иванова Р.* Българската фолклорна сватба. София, 1984.
- Кепов 1936 – *Кепов Ив.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко // СБНУ. 1936. Кн. 42.
- Константинов 1893 – *Константинов П. Хр.* Сватбарски обичаи и песни // СБНУ. 1893. Кн. 9.
- Манова 1992 – *Манова Цв.* Железните цървули в традиционната ни култура // Българска етнография. 1992. Кн. 3. С. 16–33.
- Маразов 1994 – *Маразов Ив.* Митология на златото. София, 1994.
- Маринов 1981 – *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981. Т. 1.
- Маринов 1984 – *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1984. Т. 2.
- Михайлова 1986 – *Михайлова Г.* Облекло // Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
- Михайлова 1996 – *Михайлова Г.* Паунът и неговото перо (План на изразяване) // Българска етнология. 1996. Кн. 1.
- Николова 1997 – *Николова В.* Забулване и отбулване на невестата в традиционната българска сватба (Семантика и митология на обредите) // Българска етнология. 1997. Кн. 3–4.

- Николова 1999 — *Николова В.* «Урочасана невяста» (Към семантиката на женския образ в сватбата) // Българска етнология. 1999. Кн. 3–4.
- Николова 1999а — *Николова В.* Сватбени обичаи и обреди // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Николова 2000 — *Николова В.* «Очи в очи» в сватбата: мъжкото гледане и женското виждане (визуалният код в сватбения обред) // Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция 12–16 юни 2000. София, 2000. С. 231–239.
- Николова 2000а — *Николова В.* Пространството в сватбата — митологичен план // МИФ 5. Културното пространство II. София, 2000. С. 324–361.
- От Разложко 1892 — От Разложко / Записал Н. Нехтенин // СБНУ. 1892. Кн. 8.
- Попов 1999 — *Попов Р.* Народен светоглед // Ловешки край. Материална и духовна култура. София, 1999.
- Проп 1995 — *Проп В.Я.* Исторически корени на вълшебната приказка. София, 1995.
- СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Цанева 1994 — *Цанева Е.* Сватбени обреди и обичаи // Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.

Перевод с болгарского Е. С. Узенёвой

В. Б. Колосова

Цвет как признак, формирующий символический образ растений

В данной статье делается попытка проследить логику наделения растений определенным семиотическим статусом на основании одного из их объективных признаков, а именно цвета. В качестве объекта анализа взяты (с немногочисленными исключениями) дикорастущие травянистые растения.

Анализируя диалектные названия растений¹, нетрудно заметить, что многие из них указывают на какую-либо яркую черту (форму, запах, вкус). Некоторые из этих названий весьма выразительны: *наперстянка, медуница, вороний глаз*. В названии выделен и подчеркнут один признак, позволяющий легче распознать и запомнить цветок, выделить его из многообразия травянистых растений. Названия деревьев «практически закрыты для словообразования», в то время как в названиях трав и цветов «словообразовательные средства используются особенно активно» [Вендина 1998, 87, 90]. Причины этого Т. И. Вендина видит в огромном разнообразии «денотативного диапазона» последних и в том, что их «дистинктивные признаки не имеют ярко выраженного характера» [Вендина 1999, 43]. С моей точки зрения, признаки, по которым можно распознать травянистые растения, достаточно характерны; скорее здесь наблюдается иное, чем в группе дендронимов, отношение количества денотатов к количеству релевантных признаков.

Наряду с такими признаками, как форма, запах, вкус, в фитонимах широко отражен и цвет лепестков, листьев и других частей растений. При этом могут быть использованы разные семантические модели.

¹ Лексика для анализа взята из следующих источников: [Анненков 1876; Меркулова 1967; СРНГ; Торэн 1996; Чајкановић 1985; Machek 1954]. Используются также собственные полевые материалы, хранящиеся в архиве Европейского университета (ЕУ) в Санкт-Петербурге.

Первая и самая простая — цвет — служит основой номинации растения, например: рус. *белолістка* 'белокрыльник болотный *Calla palustris* L.'; укр. *тідбіл*, с.-х. *подбел*, *подбель*, *подбео*, болг. *подбел*, чеш. *podbel*, пол. *podbiał*, словин. *podbel* 'мать-и-мачеха *Tussilago farfara* L.' (В. Махек производит это название от словосочетания *rodь běľь* 'белый (снизу)' — так как нижняя поверхность листьев имеет белесый, седоватый оттенок [Machek 1954, 250]); рус. *желтоцвет*, *желтотысячник* 'адонис весенний *Adonis vernalis* L.' — по желтому цвету лепестков; *желтоцвет*, *желтушка*, *желтушник*, бел. *жаўтушнік*, укр. *жовтобрюшник*, *жолтец*, с.-х. *жутек* 'лютик'; рус. *желтый молочай*, *красномолочник*, укр. *жовтячки*, с.-х. *žuto mličica* 'чистотел *Chelidonium*' — по ярко-оранжевому цвету сока, выступающего на изломе стебля; с.-х. *златан* 'царские кудри *Lilium martagon* L.'; чеш. *žlutak*, словен. *zlatica*, *zlatenica* 'калужница болотная *Caltha palustris*'; чеш. *červánčí* 'мак полевой *Papaver rhoeas*'; рус. *красноголовник* 'кровохлебка лекарственная *Sanguisorba officinalis* L.' — по темно-красным цветкам; рус. *синовник*, *синовница*, *синоцветка*, *синошник*, *синошка*, *синявка*, *синьки*, *синоха*, с.-х. *modrec*, *modrica*, *modrosvet*, болг. *синчец*, чеш. *modrak*, *sinokvět*, слов. *modračka* 'василек синий *Centaurea cyanus* L.'; рус. *борец синий*, *синеглазка*, *лютик голубой* 'аконит *Aconitum excelsum* L.'; чеш. *modránek* 'барвинок *Vinca minor* L.'

Что касается зеленого цвета, то это цвет растительности вообще; в народной поэзии зеленый цвет метафорически выражает «идею вечной жизни, которая уничтожает само несчастье и смерть» [Аждачић 1992, 313]; в южнославянских песнях сохранилось значение зеленого цвета как атрибута св. Юрия. В этноботанике он скорее воспринимается как фон, необходимое дополнение к яркому пятну цветка; поэтому его отражение в названии чаще означает не столько цвет растения как такового, сколько то, что растение остается зеленым и зимой. Ср., например: рус. *зеленка*, *зеленика*, с.-х. *zelenčko*, *зеленгора*, *зимзелен*, *зимозелен*, болг. *зимзелен*, *зеленика*, чеш. *zimozelen*, *zimozel'eni*, *zimozel'* 'барвинок *Vinca minor* L.'; чеш. *zim(o)zelen*, *zimozel'*, *zinzolín*, *zibolen* 'самшит *Viburnum*' и 'плющ *Hedera*'. Встречаются, однако, и исключения: с.-х. *зеленгаћа* 'хризантема', *зеленкада* 'нарцисс', *зеленик* 'бересклет'².

Цвет растения может быть назван прямо и в фольклорном материале. В частности, в загадках цвет может быть подсказкой, основани-

² Очевидно, зеленый цвет интерпретируется как нейтральный, как «не-цвет» и в чешском ивановском гадании: девушки скручивали стебли зверобоя и смотрели: красный сок — любит, зеленый или бесцветный — не любит [Machek 1954, 148].

ем для отгадки: «Стоит колюка на вилах, одета в багрянец; кто подойдет, того кольнет» (шиповник) [Садовников 1995, 128, № 814]; «Сви царіни у црвено, сам цар у зелено» [Раденковић 1996, 300]; «Црвен кур на тањур» (паприка) [Сикимић 1996, 61]; «Рос шар бел, дунул ветер — и шар улетел» (одуванчик) [Митрофанова 1968, 70, № 1918]; «Во лугах сестрички — Золотой глазок, белые реснички» (ромашки) [там же, 70, № 1919]; «Мал малышок в сыру землю зашел, синю шапку нашел» (лен) [там же, 75, № 2096].

Цвет может быть значимым и на акциональном уровне. Так, на Буковине женщины, которые планировали собирать лекарственные травы летом — на Юрия и на Ивана, в день крещенского водосвятия украшали как сосуд с освященной водой, так и пучок базилика разноцветными ниточками, в то время как все остальные ограничивались красной ниточкой [ЕУ–Черновиц–2000; Маковії 1993, 114]. Делалось это для того, чтобы травницы в этот день освятить «йорданською водою» не только двор, постройки и скотину, но и поля, где собирали травы. При вязании ниточек приговаривали: «В'яжу ці бавнички на всякі чічочки. Як скропи їх Бог водою — си розв'яжут з бідою. Прийми мою молитву, Боже, най цвіт цей на лік поможе» [Маковії 1993, 114].

В данном случае разноцветные нитки должны были магически вызвать разноцветье трав и цветов. В следующем же примере красные и синие кисти на свадебной ширинке (полотенце) означали конкретные растения — розу и барвинок, нагруженные в народной традиции определенной символикой: «Ватагам (баярам), татові, мамі, які ширинькою брали з весільних калачів барвінковий віночок, аби покласти дитині на чоло, ширинька шилася з китицями — червоними (від ружі) і синіми (від барвінку) — теж на нев'янучу пречисту любов» [Маковії 1993, 92].

Тот или иной цвет не всегда наделялся однозначной символикой. С одной стороны, желтый цвет мог восприниматься как нежелательный, например, в свадебном венке невесты: «В цей білий вінок були вкраплені з окрашеного воску квіточки рожеві, блакитні, червоні, тільки не жовті» [Белінська 1970, 426]; «Желтый цвет — разлука» [ЕУ–Хвойн–98]. Он считался даже опасным: «Лопух шо цвете жолтими (т. е. кувшинку) нел'з'а вносить у дому. Лопух (кувшинку) у хату внесеш, док куры послепнут» (Полесье, с. Макишин) [ПА, XVI 2]. Л. Раденкович объясняет негативное отношение к желтому цвету тем, что он ассоциируется с увядающей растительностью и с цветом мертвого тела [Раденковић 1996, 310]. С помощью растений желтого цвета лечили желтуху по принципу «клин клином»: «дяциною живтачку»

успешно можно вылечить отваром из желтых диких бессмертников, в котором дитя купается и который в небольшом количестве дается ему внутрь» [Никифоровский 1897, 45, № 290]. По народным представлениям, желтухи (желтая и синяя) «излечиваются цветками соответственных цветов» [Богаевский 1889, 104]. В Кратове (Македония) желтуху лечили с помощью желтой розы [Раденковић 1996, 316], в Сербии — подсолнечника (*Helianthus annuus*) [Чажкановић 1985, 224], на Украине — ястребинки волосатой (*Hieracium pilosella* L.) [Носаль 1960, 144] и адониса весеннего (*Adonis vernalis* L.) [Торэн 1996, 62]³.

С другой стороны, желтый цвет ассоциируется также и с золотом, и это, очевидно, послужило причиной поверий о том, что некоторые растения могут помочь в нахождении кладов. П. Сobotка приводит легенду о зверобое, который расцветает в полдень Иванова дня в Заленштейнском замке (в Верхних Франках): вырванный с корнем, он помогает добывать укрытые сокровища [Sobotka 1879, 295].

Известно, что оберегами считаются такие растения, которые обладают сильным запахом или вкусом, наличием колючек [СМ 1995, 331]. Свойствами оберега (а также — исцелителя от болезни) наделялся и красный цвет⁴. Неудивительно поэтому, что столь важную роль в народной медицине играют растения красного цвета: например, клевер луговой (*Trifolium pratense*) в Боснии и Герцеговине использовался как лекарство от змеиного укуса [Чажкановић 1985, 87]; кровохлебка лекарственная, согласно чешской традиции, хранила от чар [Machek 1954, 107]; на шиповник вешали ниточки, которые перед этим были на руке больного; в Хорватии красный лук клали в колыбель ребенку — отгонять от него злые силы; в лесковацком крае тяжело больного поливали отваром красной вербы [Раденковић 1996, 300].

Л. Раденковић видит причину столь важной роли красного цвета в традиционной культуре в том, что красный — это прежде всего цвет

³ В излечении желтухи использовались и предметы желтого цвета: у словенцев ребенка, больного желтухой, покрывали в колыбели желтым шелковым платком и пришивали ему на рубашку золотой перстень [Раденковић 1996, 311–312].

⁴ Кроме того, в западной Болгарии связывали покойнику руки и ноги красной ниткой; у сербов после похорон участники опускали пальцы в красную краску, получаемую из марены. Окрашивание рук также осуществлялось перед тем, как курицу сажали на яйца, и перед выходом на сев. Красную нить привязывали скотине или клали жениху на шапку как защиту от сглаза [Раденковић 1996, 294, 298]. В Белоруссии при боли в суставах руку перевязывали «обрезком красного сукна или веревкой из красной шерсти» (Проскуровский уезд) [Чубинский 1872, 137]; при лечении рожи использовали красный пояс [там же, 117].

крови и огня [Раденковић 1996, 310]. Косвенное подтверждение этому можно найти в целом корпусе фитонимов, где цвет назван не прямо, но метафорически, путем сравнения с предметом того же цвета (семантическая модель 'предмет определенного цвета' → 'растение'): группа названий рус. *иванова кровь*, *крававник*, *кравовик*, *семибратная кровь*, укр. *крівця*, *кравник*, *божа кривца*, *Хрїстова кровца*, *кров Ис Христа*, *кров св. Івана*, *молодецька кровь*, бел. *заячча-кроў*, *сямёнова кроў*, *крывайнік*, *крывавец*, *красная травіца*, чеш. *kravniček*, *kravník*, луж. *konjasa krej* 'звербой *Hypericum perforatum* L.', обусловлена внешним видом растения: листья некоторых видов усеяны красноватыми пятнышками, а настой имеет красный цвет, как и сок растертых лепестков. *Кровососка*, с.-х. *квара*, чеш. *kravec*, *kravník* 'кровохлебка лекарственная' названа так по темно-красным цветкам; рус. *горицвет*, *огненный цвет*, *огневик*, с.-х. *plamenica*, чеш. *plamenčice*, *plamenčik*, пол. *płatnieczyk*, луж. *płatjenčica* 'зорька горицвет *Lychnis chalcidonica* L.' — по розовому цвету лепестков⁵.

Ассоциация красного цвета растений с кровью характерна и для народных верований. Например, в Сараеве считается, что роза появи-

⁵ Разумеется, метафорические названия давались и растениям с другой окраской лепестков: укр. *пожарниця* 'звербой *Hypericum perforatum* L.', рус. *подсолнух*, укр. *соняшник*, с.-х. *сунчани цвет*, *сунчаница*, чеш. *slunečnice* 'подсолнечник *Helianthus annuus* L.' — или других частей растения: рус. *крававик*, *красномолочник*, чеш. *kravník* 'чистотел *Chelidonium*' — по оранжевому цвету млечного сока; рус. *молочай*, укр. *молочак*, *молочь*, с.-х. *млеч*, *млечевац*, *млечика*, *млечка*, *млечер*, болг. *млечокъ*, чеш. *mlěč*, *mlěčník* 'молочай *Euphorbia*', рус. *молочай*, *молочник*, *молоканка*, *молокоед*, чеш. *mlěč* 'одуванчик лекарственный *Taraxacum*'.

На основании одного общего признака под одним и тем же названием могут объединяться растения разных семейств, не имеющие других схожих внешних признаков. Название *молочай* характерно для целой группы растений, выделяющих на изломе стебля белый сок — *козлородника* *Thaurogogon*, *осота огородного* *Sonchus oleraceus*, *латука* *Lactuca scariola*, *одуванчика* *Leontodon*, *молочая* *Euphorbia* и др. [Меркулова 1967, 99–100]. Существуют также фитонимы, восходящие к названию какого-либо цвета этимологически — как, например, *лебеда* (варианты *лобода*, *лобуда*) *Chenopodium album* L., *Chenopodium rubrum* L., *Atriplex patula* L. «восходит к общему корню со значением 'белый'» [там же, 112].

В фольклорном материале (в разных жанрах) прослеживаются те же семантические связи, что и в названиях:

Иван Иванович,
Макар Макарович
Из земли выходит,
На себе огонь выносит (маков цвет)

[Садовников 1995, 128].

лась из крови «невинно убитой сестры». В окрестностях Ниша красный цвет розы связывается с кровью девушки, которая, не зная о шипах, укололась о них, и роза, прежде белая, окрасилась в красный цвет [Чајкановић 1985, 209]. Красные пятнышки на листьях зверобоя в сербской народной традиции объясняются так: это кровь Богородицы, которая во время менструации капала на листья этого растения, потому ей и дали имя *богородичина трава*, а также *богородица*, *богородичица*, *госпино цвеће*, *госпина трава*, *госпино зеље* [там же, 259]. Можно сказать, что здесь мы находим семантическую модель 'этиологический рассказ' (мотив) → 'растение'.

Растения, своим цветом напоминая кровь, не только давали повод к созданию этиологических рассказов, но и наделялись способностью останавливать кровь. Ср. в заговорах на унятие крови: «Йшли каліки через тры рікі: ружу сіялы, а розу вітгыналы. Як тая роза не прынялася, так и ты, кровь, не зьявляйся, угамуйся у хрешеного, мольтвенного, на имя нареченного» [Чубинский 1872, 127]; «Там на горе туры орали, красну рожу сияли; красна рожа не зошла; там стояла девка; коло синя моря безребра овечка стояла; кры червоного моря червоний камень лежить. Де сонце ходить, там кровь знимається; де сонце заходить, там кровь запикається» [Ефименко 1874, 13].

Разумеется, народная медицина не ограничивалась словесными формулами. Еще в конце прошлого века была отмечена связь между цветом растений и теми лечебными свойствами, которые им приписывались. В детальном исследовании, посвященном народному акушерству и гинекологии, В. Ф. Демич отмечал: «Нередко в деревне лечатся от расстройства менструаций красными растениями, имеющими красные цветы и ягоды, или дающими окрашенный настой» [Демич 1889/2, 7]. В соответствии с той же логикой от белей лечились с помощью растений белого цвета: белого тополя (*Populus alba* L.), белого клевера (*Trifolium repens* L.) и других [Демич 1889/2, 31–33]. Это подтверждают и современные свидетельства: в Черновицкой обл. растение с названием *белый каменец* (с мелкими белыми цветками), по словам информантов, помогает от белей [ЕУ–Черновиц–2000]. Противопоставление белого цвета красному видно из следующего приговора для регулирования менструации: «Ружо румена, дај ти мени твоје црвенило, ево ти моје белило» [Чајкановић 1985, 209].

В обширном и разнообразном материале, собранном Демичем, прослеживаются узконаправленные методы лечения: зверобой «употребляется от различных кровотечений»; в Вологодской губернии настой

вороньих ягод (*Paris quadrifol* L.) пьют, чтобы не было месячных, но только пока ягоды красные, незрелые; в Пермской губернии тысячелистник (*Achilleae millefolium* L.) с розовыми цветками пили от маточного кровотечения, а с белыми — от белей (при этом недомогания назывались *красная грыжа* и *белая грыжа* соответственно); в Тверской губернии полынь (*Artemisia vulgaris* L.) с зелеными стеблями, как полагали, останавливала обильные кровотечения, а с красными — открывала «задержанные крови» [Демич 1889/2, 8–9]. Кровохлебка лекарственная в Саратовской губ. употреблялась женщинами «от излишнего кровотечения» [Анненков 1876, 315]. Чай из клевера лугового на южнославянской территории пили женщины, у которых не было менструации. В Боснии и Герцеговине женщина, не желающая иметь менструацию, должна была во время очищений вымыться и использованной водой залить розу, и тогда менструации не будет до следующего года, пока роза опять не зацветет [Чайкановић 1985, 87, 209].

Отмечены и более общие рекомендации: при неправильных регулах в Барнауле употребляют марену (*Rubia tinctorum* L.) [Демич 1889/2, 8], в Тверской губернии при «трудном месячном очищении» — клевер [Анненков 1876, 360] (ср. также: «Красная (кашка) от кровей (женских)». Переясл. Влад., 1848. Влад., Ряз.» [СРНГ XV, 271]. Очевидно, приведенный выше этиологический рассказ о появлении пятен на листьях зверобоя объясняет и его употребление при нарушениях менструального цикла [Чайкановић 1994, 35, 259].

К вопросу о более широкой связи красных цветов с кровью можно добавить, что шиповником лечили кровохарканье [Чайкановић 1985, 209]. В Закарпатье зверобой четырехгранный (*Hypericum quadrangulum* L.) под названием *кроуник* пили при кровоизлияниях и кровавом поносе [Торэн 1996, 67]. В Тобольской губернии корень кровохлебки лекарственной использовали при геморроидальных кровотечениях, а в Томской губернии — от кровавого поноса [там же, 70].

Выше уже говорилось, что растения белого цвета часто употреблялись для лечения белей. Те же растения, которые содержат белый млечный сок, использовались с иной целью, в частности, одуванчик (*Leontodon Taraxacum* L.) употреблялся в Арзамасе роженицами «как к разбитию спершагося молока, так и для приумножения онаго» [Демич 1889/2, 38]; *млечика* 'молочай *Euphorbia*' в Сербии считался влияющим на удои коров. На Вознесение дойки коров украшали молочаем на шее, на лбу и возле живота, а после доения молочай снимали [Чайкановић 1985, 174].

Белый цветок ассоциировался с «белым светом» в обряде откупа брата-близнеца или одномесячника в с. Губеревци (зап. Сербия). «Откупающийся» брат клал белый цветок на грудь мертвому брату, говоря: «Ja теби бели цвет, — ти мени бели свет!» [Толстой 1988, 86–87].

Белый цвет, имеющий вообще положительную символику [Раденковић 1996, 282], может ассоциироваться и с загробным миром: «Собирать во сне белые цветы — к покойнику» (Рязанский уезд) [Семенова 1898, 228]. Здесь белые цветы входят в целый ряд предметов, так или иначе связанных со смертью: для восточных славян был обычным белый траур, как и белая погребальная одежда [Маслова 1984, 96–98]; в белом появляются заложные покойники, русалки, полудницы и другие мифологические персонажи [Зеленин 1995, см. указатель].

Наибольший интерес представляет тот случай, когда внешний вид растения выбивается из общей «схемы»: так, необычная окраска лепестков (более одного цвета) может дать повод к возникновению названий типа рус. *брат и сестра*, *брат с сестрой*, *Иоаким и Анна*, *Адриан и Мария*, бел. *день и ночь*, укр. *Иван-да-Марья*, *братчик и сестричка*, чеш. *deň a noc lesnie*, пол. *dzień i noc*, луж. *noc a zeń* 'марьянник дубравный *Melampyrum nemorosum*' (в действительности цветы марьянника только желтого цвета, но листья, расположенные в верхней части, фиолетовые и поэтому могут тоже восприниматься как цветы: «так называется, потому что желтые цветочки и синие» [ЕУ–Хвойн–98]; «на одном корче и синий, и билий... и желтый» [ЕУ–Черновци–99]; рус. *иван-да-марья*, *братки*, *брат и сестра*, укр. *братики*, *брат с сестрой*, србх. *даниноћ*, старочеш. *trojice*, *trojnik*, пол. *bratki*, *trojanek* 'фиалка трехцветная *Viola tricolor* L.'; *брат и сестра*, *иван-да-марья* 'медуница лекарственная *Pulmonaria officinalis* L.' Цветы медуницы, вначале розовато-красного цвета, потом становятся синими.

Нетрудно заметить, что растения, принадлежащие к разным семействам, имеют целый ряд одинаковых названий, спровоцированных необычной окраской. История о происхождении цветка иван-да-марья 'марьянник дубравный *Melampyrum nemorosum*' в результате incestа брата и сестры встречается как в качестве этиологического рассказа, так и в качестве купальской песни [Земцовский 1970, 603]. Узнав о невольном совершенном преступлении, брат и сестра «посеялись» цветами: брат — синим, а сестра — желтым. Кроме этой очень широко известной легенды, есть и другая: брат рассердился на сестру и задушил ее, она пожелтела, а он испугался и посинел [Анненков 1876, 382]. Двухцветная окраска растения иван-да-марья отразилась в использо-

вании его как оберега: в Иванов день этот цветок клали по углам избы, чтобы вор не подошел к дому, так как «брат с сестрой будет говорить; вору будет чудиться, что говорит хозяин с хозяйкой» [Макаренко 1913, 86]. Внешний вид цветка обусловил и его магическое применение: эту траву знахари использовали «для водворения согласия между супругами» [Анненков 1876, 211].

В обоих вариантах этиологического рассказа независимо от конкретного сюжета брат всегда ассоциируется с синим цветом, а сестра — с желтым. При попытке выяснить путем опроса, почему это так, большинство информантов ссылались на обычай покупать новорожденным мальчикам вещи синего или голубого цвета, девочкам — розового или красного. В современном украинском селе согласно этому правилу выбирается цвет сповивальников, лент, которыми привязывается зелень к свече, входящей в состав *крьжмы* (крестильного букета), и сами цветы, которые также привязываются к свече [ЕУ–Черновиц–2000]. При этом то, что второй цветовой компонент иван-да-марьи не красный, а желтый, информантов несколько не смущает — очевидно, эти цвета воспринимаются ими как близкие, схожие⁶ [ЕУ–Черновиц–2000].

Желтый цвет может быть синонимичен красному и в другом контексте: сербские девушки, гадая о замужестве, накануне Юрьева дня копали в земле ямки и наутро смотрели: если в ямке желтые и красные муравьи, девушка выйдет замуж за парня, если темные — за вдовца [Раденковић 1996, 310].

Желтый цветок, как и белый, может ассоциироваться с «белым светом»: в сербской обл. Гружа вышеупомянутый обряд откупа брата-близнеца или одномесячника проводился с использованием желтого (а не белого) цветка; соответственно изменялось и его вербальное оформление: «*Ја теби жут цвет, а ти мени бео свет!*» [Толстой 1988, 87]. Очевидно, в этом случае желтый и белый объединяются по принадлежности к одному и тому же члену оппозиции светлый/темный.

Разумеется, цвета могут не только объединяться, но и противопоставляться — как, например, в вышеописанных рекомендациях по лечению гинекологических заболеваний. Вероятно, наиболее обычная и широко распространенная оппозиция цветов — белый–черный. Когда они встречаются в паре, оценочные коннотации однозначны: белый

⁶ Ср. также: «Айва, яблоки, апельсины, кроме своей вегетативной символики плодородия, особенно в контексте свадебного обряда, благодаря своему цвету символизируют также и солнце, его животворную силу и сияние» [Аджачић 1996, 73].

цвет оценивается как позитивный, черный — как негативный. В частности, в святочном гадании «коли черное приснится — к худу, а если белое что — жить» [Смирнов 1927, 37]. Однако, когда речь идет о растениях, эта оппозиция едва ли актуальна; в названиях растений черный цвет встречается редко и может объясняться самыми разными причинами: например, чешские названия марьянника дубравного (*Melampyrum nemorosum*) *črnýš*, *černýš*, *černidlo* мотивированы тем, что «семена этого растения, загрязняя рожь, дают горький хлеб синеватого цвета, а так как в народе оттенки хлеба обозначаются только формами от *белый* и *черный*, то семена марьянника, размолотые вместе с рожью, действительно «чернят» хлеб» [Machek 1954, 214]. Схожим образом, *чернобыль* 'попынь обыкновенная *Artemisia vulgaris* L.' названа так, в отличие от попыни горькой *Artemisia absinthium* L., за красноватый (а не белый) цвет метелок [Меркулова 1967, 122]. Но в любом случае черный цвет сохраняет свою негативную оценку: в народной песне из Косова «сестра, которая оклеветала золовку, которая якобы убила ребенка брата, хочет взять красный цветок, но у нее в руках цветок чернеет» [Аждачий 1992, 310].

Могут противопоставляться и такие цвета, которые в других ситуациях оцениваются одинаково. Например, в Сербии при заболевании желтухой брали желтую шелковую нитку, обвивали себе шею, а другую нитку, красную, вешали на красную розу в саду. По прошествии ночи желтую нитку снимали с шеи и вешали на розу, а красную — на шею больному, говоря: «Ружице, Богом сестрице, дај ми твоје руменило, а узми моје жутило!» [Милићевих 1894, 271]. В данном случае противопоставление «красный цвет» — «желтый цвет» отражает противопоставление здоровья и болезни. Та же оппозиция отражена в украинских приметах: если увидишь первым в году желтый цветок — будешь болеть, красный — к здоровью [ЕУ–Черновиц–2000], или: «...на весни як я вижу мотылика червоного — то цилий рик буду здоров, не буду слабый, а як буду мать желтого мотыля — цилий рик буду слабый. А як будешь видети червоного — цилий рик будешь червона, здорова, и не будешь слабувати» [ЕУ–Черновиц–99]⁷.

⁷ Красный цвет может иметь положительные коннотации в противопоставлении не только желтому, но и белому цвету, как, например, в интерпретации цвета в болгарском гадании по грудной кости петуха, которого едят перед началом пахоты или после молотбы: если она красноватая, в доме будет богатство, если светлая — хозяйский кошелек будет пуст [Раденковић 1996, 286].

В некоторых случаях был важен не конкретный цвет, а наличие окраски вообще; при этом белый противопоставлялся всем остальным цветам: «Строение гнезда и посадка

Из анализа народных названий растений можно сделать следующие выводы: даже при различных способах логического осмысления внешних признаков растения (прямое название цвета, метафорическое название путем сравнения с другими предметами той же окраски, название как зашифрованный сюжет этиологического рассказа) глубинная связь 'цвет' → 'растение' остается неизменной.

Если говорить о символике цвета, то она нередко определяется не только его ассоциациями с предметами, окрашенными в этот цвет, а еще и комбинаторикой, сочетанием цветов, то есть выявляется не сама по себе, а в сопоставлении. С одной стороны, принадлежа к светлым цветам, желтый может приравняться к белому (= свет, жизнь) и наделяться положительной символикой. С другой стороны, противопоставляясь красному цвету (= красота, румянец, здоровье), желтый начинает считаться плохим признаком, знаком болезни. Более того, в противопоставлении синему цвету (цветок иван-да-марья) оценочные коннотации вообще отсутствуют.

При этом одна и та же пара цветов, которая в одних контекстах является синонимичной, в других может оказаться парой-оппозицией.

Такая неоднозначность особенно заметна в сфере народной медицины. Одна из причин этого в том, что в одних случаях цвет воспринимается как признак болезни, в других — как признак здоровья. Красные цветы наделяются способностью останавливать кровотечение по признаку подобия болезни, а способностью вызывать его — по признаку подобия результату. Соответственно в лечении возможны две противоположных модели: «красное» притягивает «красное»; «красное» отгоняет «красное».

Таким образом, символика цвета — явление неоднозначное, формируемое, с одной стороны, символикой предметов-носителей цвета (условно это можно назвать синтагмой), с другой — набором возможных рядов, в которые входит тот или иной цвет (парадигма).

Приведенные материалы подтверждают актуальность объективных, реальных признаков растения (в данном случае — цвета) для создания его символического образа.

„квоктухи“ делается обыкновенно „узapyрь“, причем во все продолжение работы хозяйка остается в белой (чистой) одежде, чтобы „курки“ вывелись белыми, голову же украшает „краскыми“, если хочет получить разноперых цыплят» [Никифоровский 1897, 167, № 1267].

Принятые сокращения

- Ајдачић 1992 — *Ајдачић Д.* Бојеу српскохрватској народној поезији // Зборник Матице српске за књижевност и језик. 1992. Број XL/2. С. 285–321.
- Ајдачић 1996 — *Ајдачић Д.* Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена // Кодови словенских култура. Београд, 1996. Број 1. С. 69–84.
- Анненков 1876 — *Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1876.
- Белінська 1970 — Весілля в селі Михайлівка-Льовшина Олександрівського повіту Катеринославської губернії. Записала в 1959 году П. Т. Белінська. Мелодії на ноти поклав О. А. Правдюк // Весілля. Київ, 1970. Т. 1. С. 412–440.
- Богаевский 1889 — *Богаевский П.* Заметка о народной медицине // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 1. С. 101–105.
- Вендина 1998 — *Вендина Т. И.* Русская языковая картина мира сквозь призму словообразования (макрокосм). М., 1998.
- Вендина 1999 — *Вендина Т. И.* Южнославянская картина мира и словообразование // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1999. С. 33–46.
- Демич 1889/2 — *Демич В. Ф.* Очерки русской народной медицины. Акушерство и гинекология у народа. В 2-х книгах. СПб., 1889.
- ЕУ–Хвойн–98 — Фольклорно-етнографическая экспедиция Европейского университета (Санкт-Петербург) в Хвойненский р-н Новгородской обл. 1998 г.
- ЕУ–Черновиц–2000 — Фольклорно-етнографическая экспедиция Европейского университета (Санкт-Петербург) в с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. 2000 г.
- ЕУ–Черновиц–99 — Фольклорно-етнографическая экспедиция Европейского университета (Санкт-Петербург) в с. Старые Бросковцы Сторожинецкого р-на Черновицкой обл. 1999 г.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Земцовский 1970 — *Земцовский И. И.* Пoesия крестьянских праздников (Библиотека поэта. Большая серия). Л., 1970.
- Макаренко 1913 — *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении: Восточная Сибирь, Енисейская губерния // Записки Русского Географического общества по отделению этнографии. 1913. Т. 36.
- Маковії 1993 — *Маковії Г. П.* Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки. Киев, 1993.

- Маслова 1984 — *Маслова Г. И.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Меркулова 1967 — *Меркулова В. А.* Очерки по русской народной номенклатуре растений. М., 1967.
- Милићевић 1894 — *Милићевић М. Б.* Живот срба селяка. Српски етнографски зборник. 1894. Књ. I.
- Митрофанова 1968 — Загадки (издание подготовила В. В. Митрофанова). Л., 1968.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Носаль 1960 — *Носаль М. А., Носаль I. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі. Київ, 1960.
- ПА — Полесский архив (Институт славяноведения РАН).
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији јужних словена. Ниш, 1996.
- Садовников 1995 — Загадки русского народа / Составил Д. Садовников. М., 1995.
- Семенова 1898 — *Семенова О. П.* Смерть и душа // Живая старина. 1898. № 2. С. 228–234.
- Сикимић 1996 — *Сикимић Б.* Еротске конотације фитонима у народним загонеткама // Кодови словенских култура. 1996. Број 1. С. 57–67.
- СМ 1995 — Славянская мифология. М., 1995.
- Смирнов 1927 — *Смирнов В.* Народные гаданья в Костромском крае. Кострома, 1927.
- СРНГ XV — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1979. Т. 15.
- Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* Заклинания, связанные с институтом побратимов и «одномесячников» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 85–88.
- Торэн 1996 — *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Чайкановић 1985 — *Чайкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. СПб., 1872. Т. I. Вып. 1.
- Machek 1954 — *Machek V.* Česká a slovenská iména rostlin. Praha, 1954.
- Sobotka 1879 — *Sobotka P.* Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověřích slovanských. Příspěvek k slovanské symbolice // Novočeská bibliothéka. Praha, 1879. Číslo XXII.

А. Б. Инполитова

Символика цвета в русских простонародных травниках XVIII века

Уже один образ цвета–света или особой краски и пестроты красок на каждом цветке возводил языческую мысль к неразгаданным тайнам природы и тем самым открывал ей богатую почву для воссоздания всяческих тайн собственного измышления.

И. Е. Забелин

В рукописном наследии России XVII–XVIII вв. особое место занимают сборники, содержащие разного рода хозяйственные рецепты, практические советы и наставления. Одной из разновидностей этого «жанра» низовой рукописной традиции являются т. н. «простонародные» травники, представляющие собой сборники кратких описаний растений и их полезных для человека свойств. По свидетельству А. М. Панченко, среди наследия древнерусской письменности «окрашенными бывают как раз чаще произведения нехудожественные» [Панченко 1968, 3], что подтверждает материал травников, цвет в которых является одним из главных дифференцирующих признаков растений.

Описания растений в травниках даются по определенному шаблону, образец которого иногда встречается в самих рукописях: «Роспиши всям травам имена, и что кая трава, и где родится, кака где родится, и как цветъм, и на каком месте, и кавым листом» [Долг. 111, л. 9]. После названия травы обычно указывается локус, в котором она может произрастать, затем размер, высота растения, далее следует описание особенностей внешнего вида (цвет, форма) отдельных частей растения – венчика, стебля, листьев, корня, плодов (порядок параметров описания может варьироваться, отдельные элементы опускаться). «Окрашенной» в травниках может быть любая из перечисленных частей растения, но чаще всего таковой оказывается венчик.

Среди других растений в травниках отчетливо выделяются — как внешним обликом, так и присущими им преимущественно магическими функциями — травы, обладающие несколькими цветками разной окраски (с двумя или четырьмя венчиками определенных цветов, с некоторым числом цветков разного цвета (цвет при этом не указывается)), «золотые» и «пестрые»¹ травы.

В настоящей работе мы предполагаем выяснить, какую символическую нагрузку несут такие признаки растений, как полихромия, яркость и интенсивность цвета, и как это отражается в функциональных характеристиках растений.

Источниками для статьи послужили тексты 22 травников XVIII — нач. XIX в. из рукописных собраний Российской государственной библиотеки в Москве, Института русской литературы (Пушкинский Дом), Библиотеки Академии наук и Российской национальной библиотеки в Петербурге, а также трех травников XVIII в., опубликованных во второй половине XIX — нач. XX вв. В. В. Губерти, В. М. Флоринским, Н. Я. Новомбергским. Используются также выдержки из травников и лечебников кон. XVII — XVIII вв., опубликованные в работах архимандрита Леонида (Кавелина), Л. Ф. Змеева, М. Ю. Лахтина, в «Олонецких губернских ведомостях» (1884), в одном из томов «Памятников литературы Древней Руси».

1. Травы с разноцветными венчиками

1. Четырехцветные травы

Яркие, насыщенные мифологическими образами описания трав с четырьмя разноцветными венчиками занимали еще исследователей XIX в. — Ф. И. Буслаева, Н. И. Костомарова, а в наши дни — М. В. Пименову.

Н. И. Анненков и М. В. Пименова, в разное время занимавшиеся ботанической идентификацией растений травников, не смогли соотнести четырехцветные травы с каким-либо определенным видом ([Анненков 1878, 642]; в списке определенных и неопределенных растений в

¹ «Пестрые» травы (кокуй, сова 1 и 2 и др.) в статье не рассматриваются, т. к. прилагательным *пестрый* (и *щедроватый* с тем же значением) в травниках обозначается не столько цветовая характеристика растения, сколько пятнистость, крапчатость. «Пестрые» травы, как и многоцветные, заметно отличаются от остальных, применяются в магических целях, но круг символических связей этих растений иной, нежели у полихромных трав.

диссертации М. В. Пименовой *царь Архангел* отсутствует, в то же время это растение отнесено исследовательницей к разряду лекарственных [Пименова 1987, 109, 196–202]). Вероятнее всего, четырехцветные травы являются не реальными, а мифическими растениями.

В разных списках четырехцветные травы фигурируют под разными названиями. М. В. Пименова, отметив, что в описаниях этих растений присутствует некоторый разноречивостью относительно высоты и количества листьев, все же считала, что все тексты о четырехцветных травах относятся к какому-то одному растению [Пименова 1987, 49]. При более внимательном прочтении текстов о четырехцветных травах нам удалось выделить шесть разновидностей этих растений: **архилин**, **ахтоном**, **могойт**, **семитар**, **царь Сим**, **цемравная**².

Общим признаком для всех четырехцветных трав является наличие четырех венчиков определенных цветов (в большинстве случаев это *червленый, багровый, зеленый, синий* цвета): «Семитар <...> Листом редка, цветов четыре: синей, червеной, зеленой, багровой» [F.VI.16, л. 3]. Во всех рассматриваемых списках сохраняются *синий* и *багровый* цвета, в ряде списков *червленый* заменяется на *черный, чермный* или *красный, зеленый* — на *желтый, белый* или *рудожистый (цемравная)*; в некоторых случаях вместо четырех цветов называются только три или, напротив, пять³.

Порядок цветов для каждого из указанных растений свой. Так, для **архилина** основная последовательность цветов такова: *червленый (черный, чермный, красный) — зеленый — багровый (багряный) — синий*.

² **Архилин** (*архалин* [ИРЛИ 23–121]; *архарик, аралик* [33.14.11]; *архилим* [Губерти 1859]; *архилин* [38.5.51; 45.8.175; Перетц 643]; *архитриплин* [ОГВ 1884]; *ахалин* [Новомбергский 1909]; *карло* [Муз. 10927]; *халим* [Q.VI.31]; *царь Архангел* [O.VI.19; Q.VI.39; Унд. 1072]; *царь Архилин* [Змеев 1895, № 138] [= РНБ O.VI.6]); **ахтоном** (*ахтоном* [Муз. 4492; Шиб. 289]); **могойт** (*магоит* [45.8.175]; *могойт* [ОГВ 1884]; *мохонит* [33.14.11]); **семитар** (*дымитар* [F.VI.19]; *парамон* [Муз. 4492]; *семитар* [F.VI.16; ПЛДР 1987]; *симитар* [38.5.51]; *симитарим* [Лахтин 1911]; *симтарим* [Q.VI.33]); **царь Сим** (*намлисей* [Долг. 111]; *сим* [Q.VI.18; Муз. 10927]; *царь Архилин* [F.VI.16]; *царь Сим* [Муз. 4492; Шиб. 289]; *царь Сам* или *Сим* [45.8.175]; *царь Сим* или *Сил* [ОГВ 1884]); а также **цемравная** из лечебника XVII в. [Кавелин 1894]. Здесь и далее в названиях растений курсив обозначает название растения в конкретном списке, жирный шрифт — общее название для всей совокупности близких вариантов текстов о данном растении.

³ Очевидно, что *чераленый* начинает заменяться другими цветами вследствие постепенного выхода этого цветообозначения из употребления; *зеленый* замещается другими цветами, по-видимому, как следствие неуверенности переписчика в том, может ли быть цветком зеленого цвета.

В некоторых списках эта последовательность нарушается, *зеленый* заменяется *желтым* или *белым* и переходит при этом на последнее или второе место. **Могойт** отличается от **архилина** тем, что у него меняются местами *багровый* и *зеленый*: *червленый (черный)* — *багровый* — *зеленый* — *синий*. У **семитара** (в сравнении с **архилином**) *синий* переходит на первое место: *синий* — *червленый (черный, красный)* — *зеленый (желтый, земляной)* — *багровый*. В списке [F.VI.19] *зеленый* следует после *багрового*. У **царя Сима**, в отличие от **семитара**, *багровый* переходит на второе место: *синий* — *багровый* — *червленый* — *зеленый*. У травы **ахтоном** порядок цветов напоминает **архилин**, только *синий* и *багровый* меняются местами: *червленый* — *зеленый* — *синий* — *багровый*; порядок следования цветов у **цемравной** уникален: *синий* — *красный* — *багровый* — *рудожистый*.

Различия между группами четырехцветных трав касаются и других особенностей внешнего вида, а также способа сбора и функций этих растений.

Архилин⁴

Внешний вид. В большинстве списков говорится, что эта трава невелика в высоту («мала ростом в локоть» [Змеев 1895, 220]), тонка, имеет 9 листьев, неяркий цвет зелени («видом синя»). Локус. Описание локусов произрастания может различаться по спискам, но они всегда связаны с водой и открытыми местами: **архилин** растет подле больших рек, болот, на полях, лугах («подле болших рек при лугах по солнечным местам» [33.14.11, л. 32]). Способ сбора. **Архилин** рекомендуется собирать в Иванов день, а рвать сквозь золотую или серебряную гривну (вариант: сквозь крест [Муз. 10927, л. 19]); ср. также в тексте о траве *царь Архилин* [F.VI.16, л. 1об.], совмещающем черты **архилина** и **семитара**: «А рвать ея <...> съквозь серебряную цепочку, а когда не случится, то хошь съквозь гойтана⁵»). Функции. **Архилин** обладает тремя функциями. Ношение этой травы на себе способствует тому, что «человек не боится диявола ни во дни, ни в нощи, ни злаго человека, и на суду сопротивника одолеешь, и люди его любят» [Губерти 1859, 77]. В некоторых списках добавляется, что «царь, князь и все власти его (человека. — А. И.) любят» [Змеев 1895, 220]. Корень **архилина** помогает от застарелой порчи, а женщинам — от бесплодия:

⁴ К описаниям **архилина** очень близки тексты об **ахтономе** и **могойте**.

⁵ *Гайтан* — шнурок, на котором носят нательный крест [Даль 1, 341].

«А корень той травы утопить с козлиным молоком, дай жене, коя не носит детей, то станет носить» [ОГВ 1884, № 41, 395].

Ахтоном

По описанию эта трава подобна **архилину** («видом синя», «четыре цвета: червлен, зелен, синь, багров»), по функциям близка и к **архилину** и к **царю Симу**: как и **архилин**, **ахтоном** помогает заслужить любовь людей и добиться удачи в суде, но как **царь Сим**, помогает в бою: «Аще на бой пойдешь — возми с собою: напрасных ран Бог хранит, не страшитса конь; или на суд пойдешь — возми с собою: и великих чинов тебя любят люди» [Муз. 4492, л. 14об.]. Способ **сбора** не указывается; **локус** — при реке и болоте.

Могойт

Описание этого растения очень напоминает описание **архилина**. Как и последний, трава **могойт** растет высотой в локоть, «видом синя», только листков у нее не девять, а четыре. Сведений о локусах и способе сбора в изученных списках нет. Функции **могойта** аналогичны функциям **архилина** (он помогает не бояться колдуна и дьявола, победить в суде, женщинам от бесплодия, от порчи, на любовь людей). Возможно, что статьи травников о **могойте** являются вариантами текстов об **архилине**.

*Семитар*⁶

Внешний вид. **Семитар** имеет шесть стеблей и шесть листов. Список РНБ F.VI.16 (наиболее пространный) добавляет: «Листом редка, цветов чегыре: синей, червленой, зеленой, багровой; дягиль о трех коленцах, побольше полуаршина, листья велики и широки, походят на хреновые видом, как стекло, корень, как хрен, а настоящий корень в земле глубоко, в подобие, что человек, а из ребра трава выросла; занай о сей траве: хотя бы какая буря ни была — не может свалить на другия травы, только на восток» [F.VI.16, л. 3]. Антропоморфность корня — отличительная особенность **семитара**, проходящая по всем спискам⁷: «есть же под коренем тоя травы человеку, а трава та вырос-

⁶ Сюда же относится трава *симтарм* из рукописи кон. XVII в. ГИМ, Музейск. собр., № 1226 [Турилов 1998, 34], но в ее описании нет указания на четырехцветность, поэтому здесь она не рассматривается.

⁷ Среди четырехцветных трав эта особенность встречается в некоторых текстах об **архилине** (*аралик* [33.14.11]; *архилин* [Перетц 643]), а также в единственном известном

ла у него из ребр» [Ляхтин 1911, 72]; во всех рассматриваемых списках трава вырастает из ребра. Локус. В двух списках указывается локус произрастания: «на нарочитом месте» [Муз. 4492, л. 58], «ростет по лугам и по дубровным ровным местам, и где случится, по хорошим местам» [F.VI.16, л. 3]. Способ сбора. Как и **архилин**, **семитар** надо собирать в Иванов день сквозь золотую или серебряную гривну/цепь/нить. В травнике БАН [38.5.51] дано более подробное описание сбора **семитара**: «Берут ее на [И]ванов день сквозь золотую нить. Корень у ней, что человек, и та трава выросла у него из ребра. Рвать ево тако: добыть собака черная бес пятен⁸ и снять с себя пояс, чтоб был чистой, и привязать концем за корень, а другим к собаке, и она этот корень вытянет. И держать в чистоте» [38.5.51, л. 2об., 31об.]. Функции. Практически все функции этой травы связаны с использованием человекоподобного корня. Его носят при себе «от смертного греха» [F.VI.16, л. 3]; части корня, уподобляемые частям и органам человеческого тела — голове, правой руке, сердцу, рекомендуется использовать в любовной магии (прежде всего на восстановление супружеской любви), «печень» корня-человека, сваренная в молоке, избавляет женщин от бесплодия. В одном из списков этому корню приписываются и другие медицинские функции: «и выни у него сердце, аще у котораго сердце болит и пей с нево — исцелеешь, и язык ево высмотрит, и аще у кого глава болит, и то с тово сердца измытиса — и то здрав будет» [Муз. 4492, л. 58об.]. В единственном списке рекомендуется использовать саму траву — от залезшего в ухо «гада», а также есть трава натошак — то «всех благ исполняет» [F.VI.16, л. 3].

Царь Сим

Внешний вид. Эта трава значительно выше остальных: «ростом в пояс» (только в одном списке «в пядень» [ОГВ 1884, № 46, 441]); имеет много листьев: 6, 16, 31; 15, 16, 17, 19; 6, 16, 13. Трава эта синеватого оттенка, молодая же похожа на чернобыль (вариант: на черную). Локус. Как и **архилин**, **царь Сим** растет у воды на открытых местах — при великих реках и болотинках на полях. Способ сбора. О времени сбора говорится только в трех списках — это Иванов день [Муз. 4492; Шиб. 289; F.VI.16]. В списке РНБ добавлено также, каким

тексте о **цемравной** [Кавелин 1894]. Антропоморфизм корня известен и за пределами этой группы растений, таковы, например, корни у **кокуя**, **кликлуна**, **переноса** 2.

⁸ Исправлено, в рукописи «бес питем».

образом собирать это растение: «А рвать ея июня 24-го [1 нрзб.] съквозь серебряную цепочку, а когда не случится, то хошь съквозь гойтана» [F.VI.16, л. 1об., *царь Архилин*]⁹. Функции. По своим функциям **царь Сим** заметно отличается от других четырехцветных трав. Саму траву рекомендуется использовать от смертной болезни и черной немочи — пить в молоке и носить на себе. В остальных случаях используется корень. Он помогает ходить в воду и ставить мельницы и плотины, сооружать плотникам церкви и не бояться при этом высоты. Корень необходим и воину — им нужно натирать оружие, чтоб не погибнуть, победить всех врагов, стать полководцем. Эта же трава полезна царям, князьям и купцам, чтоб их «все земли боялись». Как видно, функции этой травы связаны со специфической сферой мужских профессиональных занятий, таких как строительство и военное дело.

Цемравная

Внешний вид. Ростом в стрелу. Имеет антропоморфный корень, но в отличие от **семитара** и **архилина** трава вырастает не из «ребра», а «с темени». Локус. Растет, как **архилин** и **царь Сим**, у воды — при великих реках. Способ сбора. Перед тем как сорвать **цемравную**, необходимо вокруг нее с четырех сторон положить по копейке, встать так, чтоб тень не падала на траву, и проговорить псалом «Помилуй мя, Боже» и символ веры «Верую во единого Бога». Функции. Единственная функция **цемравной** — сделать так, чтобы обладателя ее любили великие люди, «аки мать младенца». Для этого надо вынуть у корня «человека» «ребро» и умываться с него.

Легко заметить, что четырехцветные травы обладают рядом сходных функций: снятие порчи (**архилин, могойт**), избавление от бесплодия (**архилин, могойт, семитар**), апотропейные свойства: оберег от дьявола, еретика (**архилин, могойт**), «от смертного греха» (**семитар**), оберег на суде (**архилин, могойт, ахтоном**) и на войне (**царь Сим, ахтоном**), достижение расположения окружающих (**архилин, могойт, ахтоном, цемравная**). Вместе с тем **семитар** и **царь Сим** наделяются своими особенными функциями: **семитар** используется в любовной магии (в одном списке еще и в медицине), **царь Сим** — в строительстве плотин и от страха высоты, он же необходим царям и князьям, лечивает «смертную болезнь». Как видно, это функции по преимуще-

⁹ Статья о *царе Архилине* из травника РНБ [F.VI.16] сочетает черты как **архилина**, так и **царя Сима**. Описание способа сбора тяготеет к **архилину**.

ству магические. И поскольку наиболее ярким признаком рассматриваемых растений является наличие четырех цветков, то, по всей вероятности, функции этих трав связаны именно с этим¹⁰.

Очевидно, что здесь играет роль символическое значение, с одной стороны, каждого из цветов, в которые окрашиваются венчики этих растений, и с другой — символическое значение их сочетаний. Как мы видели, цвета называются в некоторой последовательности. Она может быть значима как сама по себе (т. е. может уподобляться счету), так и в отношении определенных цветов. Наконец, мы встречаемся здесь с множественностью цветов, которая опять же может быть рассмотрена как множественность «вообще» и как множественность цветов, т. е. многоцветие, пестрота. Рассмотрим все эти вопросы подробнее.

Все указанные цвета, за исключением *синего*, имеют в исследуемых текстах четко определенную сферу употребления, являясь при этом одними из самых редких цветообозначений в травниках. Так, *червлёный* цвет упоминается только в описаниях венчиков четырехцветных трав (единственное исключение — *червлёные* листья в одном из текстов об *архилине*); *зелёный* венчик характерен только для четырехцветных трав; это цветообозначение употребляется также при описании листьев, стеблей, а также локусов — лугов и припольников; *багровый* в исследуемых текстах используется исключительно для обозначения цвета венчика разных растений. При этом он является, по всей видимости, одним из самых редких и наиболее нагруженных в символическом отношении цветов в травниках [Долг. 111–2/126; Муз. 4492–6/121; Губерти 1859–4/55; Флоринский 1879–6/80], тем не менее багрового цвета, в отличие от единичных червлёного и зелёного, могут быть венчики и других растений травника: *плакуна*, *адамовой главы 1 и 2*, *богородской*, *петрова креста 1*, *косой железки*, *вьюнца* и *царя Мурата*. Среди всех этих растений только одно обладает чисто «медицинскими» свойствами (*вьюнец*). Часть багровоцветных трав рекомендуется употреблять от бесплодия (*адамова глава 1 и 2*), при болях в груди, при женских (*петров крест 1*) и детских (*петров крест 1*, *богородская*)

¹⁰ Любопытно, что среди остальных растений травников немногие обладают подобными функциями. Ср. например, от бесплодия: *адамова глава 1*, *погибелка*; на любовь людей: *любиг*, *кудрявый дягель*, *ратма*, *четверник*, № 24 [Муз. 4492]; любовная магия: *воронец 2*, *кокуй*, *одолен 2*, *орешник*, *метла*, *царские очи*, *царевы очи*; война: *солнешник*, *имея*; суд: *царевы очи*, *четверник*, *могильная*; ставить плотины и мельницы: *адамова глава 2*. Функции *адамовой главы 1* почти полностью совпадают с *архилином* и *могойтом*.

болезнях. Используются они и в магии: «А кто хочет дьявола видеть или еретика, и тот корень возми водой освяти, и положи на престол и незамай 40 дней и те дни пройдут носи при себе — узриши водяных и воздушных демонов. А воду хочещи держать или мельницы ставить — держи при себе или пойми взверх (?); хочещи воздвигнуть полату, храмину и землю под себя подвести и та трава есть царь во всех травах» (адамова глава 2 [Флоринский 1879, 4]).

Напротив, *синий* цвет как по частоте упоминаний, так и по сфере употребления входит в число пяти наиболее часто употребляемых в травниках цветообозначений, иногда даже занимает первое место (травник Губерти). Вероятно, это связано, во-первых, с тем, что прилагательным *синий* может обозначаться цвет не только венчика, но и стебля, плодов (шишки), а также локусов — камня, моря, во-вторых, по наблюдению М. В. Пименовой, семантика прилагательного *синий* в травниках наиболее размыта по сравнению с другими цветообозначениями: оно может обозначать синий, зеленый, черный, фиолетовый цвета [Пименова 1987, 13]. Прилагательное *синий* употребляется в травниках и в некоторых загадочных контекстах. Так, в описании травы *четверник* — самого полифункционального растения травников — говорится: «ино в день ходи и никто тебя не увидит, ходишь за синим цветом» [Муз. 4492, л. 50об.].

Рассмотрим эти цветообозначения подробнее.

Червлєный. Это прилагательное, в древнерусском языке обозначающее один из оттенков красного цвета, с XVII в. постепенно вытесняется цветообозначением *красный* [Бахилина 1975, 134], чем и объясняется замена в ряде текстов о четырехцветных травах *червлєного* на *черный*, *чермный* или *красный*. Относительно вопроса о точном определении оттенка красного цвета, обозначавшегося прилагательным *червлєный*, единого мнения не существует. По-видимому, цветообозначения *червлєный* и *багровый*, *багряный* приблизительно покрывают современное понятие 'красный цвет', но вопрос о том, какое из них обозначало более светлые, а какое — более темные оттенки красного, еще не решен однозначно [Бахилина 1975, 144].

В «Слове о полку Игореве» — самом «цветонасыщенном» памятнике древнерусской литературы — эпитеты *багряный* и *чрлєный* выступают в метафорических контекстах — как атрибуты княжеской власти [Панченко 1968, 14]. Кроме того, *чрлєный* в «Слове...» связывается с русским войском, в противоположность *синему*, соотносящемуся с половцами [ЭСПИ 5, 197]. О царской символике червлєного и багряного цветов

говорится и в популярной на Руси легенде об открытии способа крашения тканей при помощи червеца [Вендина 1999, 300–301].

Цветообозначение *червленный* могло употребляться и для описания огня, свечения, но не обычного, а священного. Вот как описан свет небесный у Гроба Господня в «Хождении игумена Даниила» (XII в.): «Свѣтъ же святы не тако, яко огонь землений, но чудно, инако свѣтнтся изрядно, и пламянь его червлено есть, яко киноварь, и отнудь несказанно свѣтнтся» [БЛДР 4, 112].

Багровый (багряный). Это слово, наряду с *червленным*, обозначало один из оттенков красного цвета, и также активно употреблялось в описаниях царских, княжеских одеяний или торжественных одежд высших государственных лиц; в древнерусской книжности оно связывалось с символикой княжеской и царской власти [Вендина 1999, 287, 300; Панченко 1968, 14]. Соотносился этот цвет и с христианским преданием, с кровью и страстями Спасителя [Белова 1998, 45]; перед распятием Христа облачают в багряницу (атрибут царя). Трава *плакун*, на которую по легенде роняла слезы Богородица, оплакивая сына, имеет цветы багрового цвета: «Есть трава плакун <...> цвет багров или красноват, а корень жесток, что древо <...> Велика бо есть, всем травам мати, никоторыя травы без нея и не рвутса, а хотя и рвет без нея — помощи нет. Потому сия трава зоветса плакун: коли жидове Христа распинали, тогда Пречистая Богородица плакала, и бежала к реке Иордану, и на ту траву слезы ронила» [Муз. 4492, л. 27–27об.].

Таким образом, *червленный* и *багровый* (багряный) цвета в Древней Руси наделялись в основном положительными коннотациями, связанными с наиболее сакральными концептами средневековой культуры — царской (княжеской) властью и христианским преданием.

В народной культуре славян символические значения красного связываются прежде всего с огнем и кровью. В русской народной медицине растения с красными цветами использовались от кровотечений, в том числе и маточных [Высоцкий 1911, 122]; см. также статью В. Б. Колосовой в наст. сборнике¹¹. Растения со стеблем, семенами, цветами красного цвета у южных славян использовались в качестве

¹¹ Символическое соотнесение цвета растения с определенным заболеванием или органом тела оказывается продуктивным и в наши дни в среде «нетрадиционной» фармакологии: «...растения, имеющие желтый цвет венчика, плода или сока, употребляют при заболеваниях желчного пузыря и печени; имеющие красный или розовый цвет — при заболеваниях крови и сердца; синий цвет — селезенки; белый — почек; мохнатые растения — при болезнях дыхательной системы» [Эльдемуров 1997, 66–67].

апотропея, при лечении различных болезней, при заговаривании [Раденкович 1989, 135].

Зеленый. Описание венчика растения как зеленого встречается не только в травниках. В древнерусской книжности XVII в. известны и другие случаи употребления прилагательного *зеленый* для обозначения цвета венчика (см. ниже цитату из сочинения протопопа Аввакума).

В славянских языках отмечено «восприятие зеленого цвета как «блестящего», «сияющего», «сходного с желтым и золотым» [СД2, 305]. А. А. Потебня писал о символическом родстве зеленого цвета со светом, огнем, золотом, горением [Потебня 1989, 310]. По всей вероятности, в описании одного из цветков четырехцветной травы как *зеленого* актуализируется именно это представление, поскольку значение *зеленого* как цвета растительности молодости, незрелости не должно преобладать у четырехцветных трав: *зеленый* здесь выделяет растение на фоне других, а не соотносит его с цветом зелени, с общезеленым фоном растительного мира. По наблюдениям М. В. Пименовой, при описании растений в травниках «зеленый цвет обозначался в том случае, если стебель или листья травы имели яркий оттенок, выделяющийся на общем растительном фоне» [Пименова 1987, 63].

В народной культуре зеленый цвет, с одной стороны, наделяется продуцирующей символикой, а с другой — связывается с нечистой силой, местами ее обитания [СД2, 305–306].

Синий. Семантика прилагательного *синий* в древнерусском языке наиболее обширна в сравнении с другими. По своему происхождению прилагательное *синий* родственно глаголу «сиять» и первоначально являлось светообозначением [Бахилина 1975, 176, 192; Фасмер 3, 624]. Позднее оно стало обозначать синий, голубой и близкие к ним цвета (и употреблялось в данном случае как постоянный эпитет моря, реки, небес), а также темно-синие, багровые оттенки, вплоть до черного [СлРЯ XI–XVII 24, 150].

В этой связи коннотации *синего* в древнерусском языке неоднозначны, этот цвет наделяется преимущественно негативным значением. В «Слове о полку Игореве» синий цвет соотносится с половецким войском [ЭСПи 5, 197]; *синие, синьцы* — так в Древней Руси именовали демонов, бесов, дьявола [СлРЯ XI–XVII 24, 151]. Сочетания *синего* с *багровым* или *зеленым* могут иметь негативный оттенок, связанный с нечистой силой, потусторонним миром: «Окрест же престола его (дьявола. — А. И.) зрит Савва множество юношей крылатых стоящих; лица же их овых сини, овых багряны, иних же яко смола черны» («Повесть

о Савве Грудцыне» [Скрипиль 1947, 243]). *Синий* и *зеленый* в народной культуре славян тоже соотносятся с нечистой силой и местами ее обитания [Раденкович 1989, 137, 138; СД2, 306], ср. заклинание к домовому: «Дядя дворовой! Приходи ко мне ни зелен, как дубравный лист, ни синь, как речной вал; приходи — каков я» [Афанасьев 2, 109].

По наблюдениям Л. Раденковича, в славянских заговорах синий цвет чаще всего употребляется как составной элемент т. н. формулы нанизывания цветов, т. е. при перечислении различных цветов [Раденкович 1989, 138]. Интересно, что прилагательное *синий* присутствует почти во всех описаниях венчиков дву- и четырехцветных трав; отметим также, что как *синие* описываются все четырехцветные травы, за исключением *семитара* и *цемравной*.

Сочетания цветов

В произведениях древнерусской литературы, в принципе бедной цветом, наибольшей полихромией отличаются описания рая. Вот как изображается рай в «Сказании отца нашего Агапия» (XII–XIII вв.). «И обрѣте ту дрѣва различна, и цвѣты цвѣтуща различны, и овоща различны, нѣже не видѣ никѣтоже николиже. Сѣдяху же пѣтицѣ на дрѣвѣхъ тѣхъ, различны имѣща одежда. Обѣмъ бяше яко злато перне, а другымъ багряно, инѣмъ чьрвлено, а другымъ синне и зелено и различными красотами и пѣстротами украшены. Другыя же вѣлы яко снѣгъ» [БЛДР 3, 340]¹². Мы встречаем здесь уже знакомый набор цветов *багряный* — *червленый* — *синий* — *зеленый* в обрамлении *золотого* и *белого*. «Сказанию...» вторит в одном из своих сочинений протопоп Аввакум: «И израстиша былия прекрасная, травы цветныя разными процветении: червонныя, лазоревыя, зеленыя, белыя, голубыя и иныя многия цветы пестры и пепелесы, по господню глаголю, яко ни Соломан премудрый возмог себе таковыя цветныя одежды устроить; оне же и благоуханием благовонным облагодухают» [Аввакум 1960, 181]. Палитра протопоба Аввакума значительно богаче (в литературе XVII в. роль цвета возрастает), но и в ней можно найти исходные *червленый* (*червонный*), *зеленый*, *синий* (*голубой*, *лазоревый*). Отметим, что в обоих случаях отсутствует желтый цвет — его избегали называть в христианской литературе [Мурьянов 1978, 100].

Поразительно схожи описания четырехцветных трав с древнерусскими описаниями радуги, на что уже указывала М. В. Пименова. В Из-

¹² Здесь и далее в цитатах из источников разрядка моя. — А. И.

борнике Святослава 1073 г. читаем: «Въ доузѣ свонства сжтъ чръвѣное и синѣ и зелено и багърано сжштнкмь коупьнокъствѣно и кдино и неизмоуѣтно и нераздѣльно сы бытъемъ тѣмъ же образъмъ стаѣ тронца кдино сжшти вѣжство» [Изборник 1880, л. 247]. Несколько иначе описывается радуга в Толковой Палее 1406 г. (здесь радуга трехцветная): «...трилчъна бо ксть доуга ово оубо червлено ово ж бѣло ово же зелено» [Палея 1892, 112].

Сходную картину видим и в описаниях атмосферных явлений (по всей вероятности, это гало), почитавшихся за знамения: «Того же лѣта дивно бысть знамение въ солнци, огородн бо ся круги, а посредин круговъ крестъ; дуги же ты бяху сини, зелены, желты, багряны и червлены, и бяху хрепты к собѣ, се же бысть знамение нуня 18» (Московский летописный свод кон. XV в., цит. по: [Бахилина 1975, 143]); «того же дни и ча(с) бы(с) тако и того грозитѣ в Киевѣ. всѣ(м) зраци(м). бывшю санцю м(с)цемъ. явишася столпове черлени. зелени. синни и ба полы санца» (Лаврентьевская летопись 1377 г., цит. по: [СлДРЯ XI–XIV 3, 367]); «Солнце оградися лугами и бяху сини, зелены и желты и черлены и багряны» (Книга степенная царского родословия XVI в., цит по: [Бахилина 1975, 143]).

Во всех приведенных примерах (рай, радуга, знамения) мы встречаемся с эстетически и символически отмеченными образами. Рай в древнерусской литературе — наиболее сакрализованный топос, что выражается, в частности, введением полихромии в его описания. Радуга и знамения на небе в приведенных примерах суть не столь определенные природные явления, сколь знаки потустороннего «горнего» мира: так, в Изборнике 1073 г. радуга символизирует Троицу, в Толковой палее 1406 г. — завет Бога (ср. также укр., рус. *райдуга*, *райская дуга* 'радуга' [Толстой 1997, 175, 176]).

Исходя из этого можно сделать некоторые выводы о символике цветов четырехцветных растений травников. Полихромия выделяет эти растения на фоне остальных, вследствие чего они наделяются магическими свойствами. Символическое значение отдельных цветов, с одной стороны, «подкрепляет» положительные характеристики растения (наличие «царских» *багрового* и *червленого*, связь всех цветов с сиянием и огнем, соотнесенность с такими сакрально отмеченными образами, как рай, радуга, знамения), но с другой — соотносит его с реалиями потустороннего, опасного мира, которых нужно остерегаться (соотнесенность *синего*, *зеленого* и *багрового* с нечистой силой). Последнее свойство находит подтверждение в наличии указаний по пово-

ду способа сбора данных растений (использование золота или серебра при сборе, а также произнесение заговоров и молитв можно трактовать как желание уберечься от неблагоприятных интенций растения).

Многоцветие соотносится также с идеей множественности, что сообщает растениям определенные функции (помощь от бесплодия, а также различные функции с апотропейной семантикой, связанной с противостоянием какому-либо «множеству» — людям, нечистой силе и т. п., напр., оберег на войне, «от еретиков», «на любовь людей»).

Наконец, перечисление цветов венчиков этих растений (а не простое указание на наличие разноцветных венчиков, ср. ниже) напоминает известную в заговорной традиции славян формулу «нанизывания» цветов, благодаря которой, по Л. Раденковичу, «достигается некая упорядоченность и конечность, свойственные вообще культуре и противопоставляющие ее природе. С помощью этого приема болезнь или какая-нибудь другая нечистая сила осознается как элемент потустороннего мира, что равнозначно представлению о ее преодолении» [Раденкович 1989, 123].

2. Двухцветные травы

Нам удалось выявить тексты о трех растениях с двумя разноцветными венчиками: **левуппа** (красный — желтый), **молчан** (синий — белый), **царь Симан** (синий — красный)¹³. Цвета этих растений — белый, красный, желтый, синий — входят в пятерку наиболее употребительных в травниках цветов. Растения с двумя венчиками разных цветов — не столь необычное явление, как четырехцветные травы. Они хорошо известны в природе, однако из двухцветных растений травников только одно (**царь Симан**) соотносится с ботаническими реалиями. Н. И. Анненков предположил, что трава *иван* (т. е. **царь Симан**) рукописных травников — это иван-да-марья (*Melampyrum nemorosum*) [Анненков 1878, 211], а М. В. Пименова считает, что **царь Симан** — это фиалка трехцветная *Viola tricolor* L. [Пименова 1987, 196]. По свидетельству Н. И. Анненкова, «названия Братки, Анютины глазки, Иван да Марья —

¹³ **Царь Симан** (*царь Симан* [Муз. 4492; Шиб. 289]; *иван* [Q.VI.31; Q.VI.33; O.VI.19; 33.14.11; 33.15.192; 45.9.21; Перетц 489]); *царь* [F.VI.16]; *кар иви* [Губерти 1859, 80]); **молчан** (*молчан* [45.8.175; 33.14.11; ОГВ 1884, № 41, 396; Срезневский 1913, 481–482]); **левуппа** (*левуппа* [Муз. 4492]; *лев* [33.14.11; 45.8.168; Забелин 1912, 262]). Растения, которым двухцветные венчики приписываются только в единичных списках (напр., *пострел лесовой* [Долг. 111]), здесь не рассматриваются.

суть названия общие (для *Melampyrum nemorosum*. — *А. И.*) с *Viola tricolor* L. Эта общность названий произошла, может быть, вследствие того, что в обоих растениях встречаются органы, окрашенные в два цвета, и вследствие одинакового употребления обоих растений от золотухи [Анненков 1878, 211]. Рассмотрим особенности двуцветных растений.

Левуппа

Внешний вид, способ сбора, локус. Это растение, по-видимому, не имеет ботанического соответствия. *Левуппа* невелика, поэтому ее очень сложно найти. У *левуппы* два цветка¹⁴ — один желтый, другой горит как свеча (в списке [Муз. 4492] — красный и желтый цветы, оба горят, как свечи) — видны только ночью, благодаря чему и можно отыскать эту траву. Вокруг *левуппы* не растет никакой травы, а если есть, то она наклоняется в сторону чудесного растения. Функции. Функции этого растения несколько различаются по спискам. Оно может наделяться универсальными свойствами («добра ко всяким вещам» [45.8.168, л. 9]), использоваться как гарантия расположения окружающих («Когда как встанешь поутру рано, умывайся с них (с цветов. — *А. И.*) — и тот человек кажется пред всеми людьми, и честь велика ему от всех человек будет» [Муз. 4492, л. 13об.]), как оберег и для удачной охоты («При себе носить в чистоте у креста, на свадьбы и пиры, и от уроков, и к промыслу птичьему и зверинову, и недруг не может тебе зла сотворить» [45.8.168, л. 9]).

*Молчан*¹⁴

Внешний вид. *Молчан* растет в колено высотой, тонким стеблем, имеет два цвета — белый и синий. Причем белый называется мужским, а синий — женским. Описание *молчана* интересно и тем, что в нем мы вновь встречаемся с антропоморфными чертами, но уже не корня, а всего растения: «а цвѣтъ снѣгъ и не, а инонъ бѣгъ и не: белѣ цвѣтъ мужъ, а синѣ жѣка; а на вѣху травы тое кѣ костка, кѣ члѣкъ лѣ с по ногѣка и с ногѣтъ; ѣ лѣвка того грѣтъ и брада; а стои, наклонъ» [Срезневский 1913, 481]. Локус. *Молчан*, в отличие от всех рассмотренных выше растений, рас-

¹⁴ Текст об этом растении интересен еще и тем, что он включен в состав Олонецкого сборника заговоров (вторая четверть XVII в.; см. [Срезневский 1913, 481–482]) и, таким образом, является древнейшим на сегодняшний день из текстов простонародных травников.

тет в пределах освоенного человеком пространства: во ржи и в жите, на межах: «ростет по перегородам¹⁵ и по межам, во ржи и в жите» [45.8.175, л. 13об.]. Способ сбора. Эту траву необходимо рвать с помощью серебряной нитки, произнося заговор (текст заговора приводится в Олонецком сборнике), а сорвав, трижды обнести вокруг своего тела под одеждой. Функции. Функционально это растение ориентировано на приобретение любви людей и супружеской любви. Причем в последнем случае рекомендуется умываться с этой травы (ср. с левушой).

Царь Симан

Внешний вид. Описания внешнего вида этого растения во всех списках сходны: ростом в стрелу, два цвета — синий и красный (в списке [45.9.21] — белый и красный), листья мелкие, как денежки. Локус. В большинстве списков говорится, что **царь Симан** растет на лугах при реках. Способ сбора — не отмечается. Функции. В ряде списков функции **царя Симана** обозначаются как универсальные: «Та трава угодна ко всяким вещам и ко всяким болезням» [Муз. 4492, л. 17об.]. В более детализированных текстах указываются следующие функции: ношение травы помогает тем, «кто умом рушится», сок используется для излечения глухоты, корень же помогает человеку ускакать на слабом коне от сильного: «кто хочет избежать худым конем у добраго, тот корень держи при себе, и уедишь» [Губерти 1859, 80]. Из особых свойств **царя Симана** следует отметить то, что он называется царем всем травам (в том случае, если это не отражено в самом названии растения): «Именуется во всех травах царь» [Q.VI.33, л. 7об.], а также то, что без него не может быть мудр никакой мудрец (вариант: волхв).

Как видно из описаний, двуцветные травы не столь похожи друг на друга, как четырехцветные, и в каждом случае цвет функционирует по-своему. Для **молчана** символика отдельных цветов и их сочетаний актуальна в несколько меньшей степени; на первое место в нем выступает оппозиция светлое/темное (*белый/синий*), которая оказывает существенное влияние на функциональные характеристики растения. При этом светлое (белое) ассоциируется с мужским началом, а темное (синее) — с женским; на функциональном уровне эта оппозиция проявляется в использовании **молчана** для налаживания супружеских отношений. (Ср. число «два» у славян как символ брачной пары [СД2,

¹⁵ *Перегорода* — изгородь в поле, прясла (яросл., вят., тверск.) [Даль 3, 44].

24)). Ту же оппозицию можно наблюдать и в описании растения **кокуй**, корни которого используются в любовной магии. Один из корней — темный — называется женским, другой — светлый — мужским (см., напр., [Флоринский 1879, 6]). В качестве фольклорной параллели можно привести широко известные у восточных славян легенды об *иван-да-марье*, желтый цветок которой символизирует сестру, а синий — брата (или наоборот) [Усачева 2000, 283–284, там же см. примеры].

Оба цвета **левушпы** — красный и желтый — ассоциируются в славянской культуре с золотым [СД 2, 354] и находятся в отношениях не оппозиции, а дополнительности, как бы усиливая друг друга. Результатом этого усиления цвета становится то, что он переходит в свет: цветы начинают гореть, как свечи. Ср., например, описание цвета *черной папороти* в травнике 1838 г., отрывки из которого были опубликованы А. Н. Афанасьевым: «...а цвет на ней что серебро — ночью видно его хотя в какую писанную ночь. А цветет она накануне Иванова дни в полночь — одним часом отцветает, а цветет, точно как огонь горит или пылает» [Афанасьев 1861, 72]. Это свойство роднит **левушпу**, с одной стороны, с «золотыми» травами (см. ниже), с другой — с четырехцветными, о яркости цветов которых говорилось выше. Это проявляется и в наличии общих функций у **левушпы** и указанных растений (вызывание любви окружающих, апотропейные свойства, помощь на охоте, защита от порчи; функции **левушпы** практически полностью совпадают с функциями «золотой» травы **царские очи**). В умывании с цветов **левушпы** для достижения любви окружающих отчетливо видна связь цветов с золотом. Ср. обычай умываться с золота или серебра для богатства и здоровья в Великий четверг, сопровождаемый приговором: «Как серебро уважают, как серебро любят, так бы меня, рабу Божью, любили, (*имя*) все бы уважали» (Карел., Лузский р-н, д. Семеновская, 1990 г.) [Русские заговоры 1998, 119; Успенский 1982, 63].

Для **царя Симана** главным является полихромия, сообщающая растению магические функции, пусть и не столь ярко выраженная, как у четырехцветных трав.

Таким образом, двуцветие выделяет растения на фоне остальных. Но роль цвета здесь совершенно иная, нежели у четырехцветных трав. Существенными оказываются парность цветов и отношения между цветами внутри пары — дополнительность или, напротив, оппозиция цветов.

3. Травы с «разными» цветами¹⁶

Еще одной разновидностью полихромных растений в травниках являются растения с несколькими цветками разного цвета (сами цвета при этом не упоминаются): **осот**, **солнечник**, **сириндарх херуз**, **царь Иван**¹⁷. Из всех этих растений более или менее надежно атрибутируется только **осот**. М. В. Пименова дала два определения **осоту**: кникус бенедектинский (*Chicus benedictus* L.) [Пименова 1987, 198] либо один из чертополохов: волчек кудрявый (род *Carduus*), репейник (*Arctium lappa*) [Травник 1990, 296]. Действительно, венчики чертополохов раскрываются не все сразу, а по очереди, и их окраска зависит от их «возраста».

Осот

Внешний вид. Осот привлекает внимание не только своими разноцветными венчиками, но и внешним обликом в целом: «цвет разной, всякой вид, узориста и прекрасна и светла» [Губерти 1859, 80]. Корень **осо́та** уподобляется своей светлотой воску: «А корень ея, как против сонца положишь, светел желт, якоже воск» [Губерти 1859, 80].

¹⁶ Когда говорится «цвет разный», из текстов не очень ясно, имеется ли в виду цвет растения или форма цветков, но поскольку после слова «цвет» (т. е. цветок) в травниках обычно следует цветообозначение, мы можем предположить, что речь идет именно о цвете.

¹⁷ **Осот** (*асотр* [33.15.192]; *осот* [Губерти 1859, 80; Флоринский 1879, 8–9; Долг. 111; Q.VI.31]; *сочк* [Q.VI.33]); **сириндарх херуз** (*сириндарх херус* [45.8.168; Забелин 1912, 265]; *сириндарх херуз* [Q.VI.33]); **солнечник** (*солнечник* [33.14.11; 45.8.175]; *солнешник* [Перетц 489; Долг. 111]; *солничник* [ОГВ 1884, № 41, 395]); **царь Иван** [Муз. 4492; Шиб. 289]. В единственном списке [РГБ 218–357] известен текст о траве **король**, обладающей 12 цветками разных цветов: «...а на всякой отрасли разные цветы и до самага верха, а отрасли и цветы часты, и всех разных цветов будет 12. А цветы красной, зеленой, черной, белой, лазоревой, желтой, осиновой цвет, мясной цвет, кирпичной, красновишневой, темновишневой, что павиного хвоста конец, а отраслей с цветами иногда бывает и сто» [РГБ 218–357, л. 75]. Функции **короля** в этом списке отсутствуют, поэтому мы исключили это растение из анализа. Первые шесть цветов **короля** образуют пары по принципу противопоставления темный/светлый, а также по принципу дополнительности цветов: зеленый/красный, черный/белый, лазоревый/желтый. *Осиновой* цвет — цвета осиновой коры [СлРЯ XI–XVII 13, 90]. Однако осиновая кора сверху светло-серая, а под верхней кожей — красноватая. Если предположить, что *осиновой* цвет — оттенок красного, то все оставшиеся цветы **короля**, кроме последнего, окрашены в самые разные оттенки красного. Последний цветок похож на павлинье перо, т. е. имеет переливчатую, радужную окраску. Как видим, принцип окраски венчиков **короля** напоминает четырехцветные травы. Но здесь, в противоположность последним, очевидна попытка назвать все цвета по имени.

Локус, способ сбора, функции. Осот растет на раменских местах, обладает свойством становиться видимым только для избранных: «кому покажетца, а иному и нет» [Долг. 111, л. 27]; помогает торговым людям стать богатыми (ср. также, что листья осота во всех списках описываются похожими на монеты: «листки кругленки, как денежки» [Долг. 111, л. 27]); гарантирует успех в социальных отношениях: «от людей честь будет и великою славою тот человек вознесется» [Флоринский 1879, 9], что роднит его с **архилином**; помогает в ремеслах и промыслах: «во всяких ремяслах будет помощник» [Долг. 111, л. 27].

Сириндарх херуз

Внешний вид. Это растение в описаниях уподобляется кудрявому дереву с разными цветами. Локус не указывается. Способ сбора. Наиболее подробно расписан способ сбора. Необходимо заметить место, где растет **сириндарх херуз**, потом купить разных напитокков в малые сосуды и, вернувшись к растению, кланяться и приближаться нему. Затем следует поставить сосуды с питьем под ветви растения и, произнося пять раз «агимариам» (ave Maria? — А. И.), окунуть ветви в сосуды — сосуды осушатся и трава сбросит с себя три цветка. Тогда можно брать эти цветы и, кланясь, уходить. Функции. Эти цветы рекомендуется использовать «на подход к властям»: их обладателю будут кланяться все власти (по аналогии с поклонами собирателя растению), везде будет честь.

Солнешник

Внешний вид, способ сбора, локус. Обладает несколькими цветками (в списке [Долг. 111] их 12) разного цвета, растет при морях, болотах и больших реках. Она принадлежит к тем растениям, собирать которые можно лишь соблюдая необходимый ритуал (выкапывать только в определенный день — 9 или 4 мая или на Купальницу, при этом никому не рассказывать о своих действиях). Функции. Используется как оберег от нечистого духа, злых людей, порчи, в качестве воинского апомропея: «носить на себе — тот силен и велми храбр воин и полководец, и сътрасть всем землямъ и врагом повсюда» [Долг. 111, л. 6], а также для того, чтоб все любили и почитали субъекта. Отметим, что во всех анализируемых текстах еще только пять трав — **царь Сим**, **ахтоном**, **имея** и **полотая нива**, в некоторых вариантах **царские очи** — обладают подобной функцией. Причем две из этих трав являются четырехцветными, **царские очи** относится к «золотым» травам (см. ниже).

Царь Иван

Локус, внешний вид. Растет при морях и больших реках, имеет двадцать один цветок. Единственная функция **царя Ивана** — излечение кликушества (нам известно еще только одно растение с подобной функцией — **ратма**). В Лицевом травнике конца XVIII в. это растение изображено с 21 цветком разных цветов [Муз. 4492, л. 11об.].

Таким образом, для трав с «разными» цветками, как и для других многоцветных трав, характерны в первую очередь магические функции. Доминантой в «разноцветии» этих трав является множественность, многоцветность, а не символическое значение определенных цветов, их последовательность или парность. Множественность цветов, как мы уже видели на примере четырехцветных трав, определяет соответствующие функции растений. Для всех «разноцветных» трав общей функцией будет помощь в приобретении любви людей и властей. Признак множественности, очевидно, актуален для представлений о взаимоотношениях как с другими людьми, так и с нечистой силой (**царь Иван** излечивает кликушество, т. е., надо полагать, изгоняет нечистый дух из кликуши). Другая функция, объединяющая две из «разноцветных» трав (**осот, солнешник**), — помощь в приобретении богатства — тоже очевидным образом связывается с идеей множественности.

II. «Золотые» травы

Благодаря своим визуальным характеристикам наряду с многоцветными растениями в травниках отчетливо выделяются «золотые» травы, некоторые части которых напоминают золото. В качестве обозначения материала прилагательное *золотой* встречается только в описании ритуала собирания ряда трав, которые необходимо рвать через золотую или серебряную гривну, цепочку, крест и т. п. (**адамова глава, архилин, одолен 1, папорт, семитар** и др.).

Золото в качестве характеристики внешнего вида растений упоминается при следующих травах — **золотуха 1, царские очи**, в единичных списках известны тексты о **лимее, простреле 4** и **царских кудрях**¹⁸.

¹⁸ **Золотуха 1** (*золотуха* [Долг. 111; Муз. 4492; Шиб. 289; 33.14.11; Перетц 489; ОГВ 1884, № 42, 405]); **лимее** (*лимеея* [Q.VI.33]); **прострел 4** (*прострел* [Q.VI.33, л. 6]);

Золотуха 1

Для **золотухи 1** и 2 М. В. Пименова предложила несколько ботанических эквивалентов: бессмертник белый (*Antennaria dioica*), золототысячник (*Astragalus dasyanthus*), марьянник дубравный (*Melampyrum nemorosum*).

Внешний вид. **Золотуха 1** растет кустиками, несколькими стеблями (6, 10) из одного корня, листья мелкие, высотой в пядь. Стебли ее будто перевиты золотом: «а сама что золотом перевита от корени» [Муз. 4492, л. 5]. Локус. Бор, осинник, «при камени». Способ сбора не указывается. Функции. **Золотуха 1** помогает от порчи.

Лимея

Ботанически определить это растение не удалось.

Внешний вид. Ее листья напоминают золото: «лист у нея широк, посреди его, что злато» [Q.VI.33, л. 3–Зоб.], а корень похож на человеческую голову, из уст которой и выросла трава. Локус, способ сбора не указаны. Функции. **Лимея** наделяется сильными апотропейными свойствами: помогает от падучей, «вражьего насилия», ее боятся нечистые духи (в том числе живущие в воде).

Прострел 4

Об этом растении нам известен единственный текст, на основе которого идентифицировать *прострел* с какими-либо ботаническими реалиями сложно.

Внешний вид. Трава *прострел* невелика (два вершка и меньше), напоминает елочку. Отличительная особенность этого растения — пояски, похожие на золото или серебро: «по ней по трем местам пояски что златыя или сребрянныя» [Q.VI.33, л. 6]. Локус, способ сбора не указаны. Функции. *Прострел* помогает от порчи и окорма (отравления).

Царские кудри

В народных говорах известны следующие растения под названием *царские кудри*: *Lilium Martagon* L. (корни этого растения в форме лу-

царские кудри [F.VI.16]; *царские очи* (*царские очи* [Губерти 1859, 77; Новомбергский 1909, 75; ОГВ 1884, № 43, 415; 33.14.11; 45.8.168; ИРЛИ 23–121; Унд. 1072]; *царь Аросалим* [Муз. 4492; Шиб. 289]). В травниках встречается и другая трава под сходным названием *царевы очи*, но она имеет иные функции и не сравнивается с золотом.

ковиц употреблялись в пищу, в Казанской губ. лечили при помощи этой травы желтуху, на Вольни давали коровам для прибавления молока, в Орловской губ. давали коровам, «чтобы ведьмы не отняли молока» [Анненков 1878, 193–194]), *Malva sylvestris* L. [там же, 208]. *Царевы-ми кудрями* в Олонецкой губ. называли мох *Polytrichum commune* L. [там же, 267].

Внешний вид, locus. Трава **царские кудри** растет в локоть высотой при лесах. Ее особенностью является наличие рядом с цветками кудрявых, будто позолоченных завитков: «около цвету увилось кудрями, видом власно, что позолота» [F.VI.16, л. 2об.]. О том, каким образом собирать это растение, травники умалчивают. **Функции.** **Царские кудри** помогают избавиться от головной боли: «А есть ли у кого болит голова, то корень облепить воском и зашить в шапку, а есть ли бабе — то в коко[шник], голова болеть не станет» [F.VI.16, л. 2об.]; способствуют росту волос на голове; помогают заслужить любовь окружающих, получить все сполна по просьбе.

Царские очи

М. В. Пименова определяет это растение как росянку круглолистную *Drosera rotundifolia* L. [Пименова 1987, 202].

Внешний вид. Эта трава невелика в высоту, в некоторых списках указывается цвет венчика — багровый. Отличительная черта **царских очей** — сходство с золотом: «видом желта, яко злато» [Муз. 4492, л. 15]. Как и **осо́ту**, им присуща узорчатость: «желта что злато, а посмотриш под солнце, то кажутся всякие узоры» [Губерти 1859, 77]. **Функции.** В том случае, если эту траву носить с собой, она помогает при глазных болезнях, способствует супружеской любви, помогает при ловле птиц и зверей. В ряде списков добавляются следующие функции: «добра ко многим вещам» [ИРЛИ 23–121, л. 67об.], защищает в бою от смерти, хранит в пути, на пиру и в суде, помогает в верховой езде.

Итак, все эти растения объединяются тем, что какая-либо их часть напоминает золото. Это «золото» выглядит по-разному. Трава **царские очи** будто бы вся из золота. У **лимеи** — золотые отметины на листьях. Для **золотухи**, **прострела 4**, **царских кудрей** наиболее актуальна связь золота и завивания. Главное свойство такого «золота» — виться: три золотых (серебряных) пояска **прострела 4**, вьющиеся «золотые» «кудри» **царских кудрей**, перевитый золотом стебель **золотухи 1**.

Сходство «золотых» трав с многоцветными травами выражается в первую очередь в том, что «золотые» травы тоже связаны с блеском, сиянием («перерастание» цвета в свет мы наблюдали у четырехцветных трав и **левушпы**)¹⁹. Напомним, что названия золота в индоевропейских языках восходят к корням со значениями «сверкающий», «блестящий», «желтый» [СД2, 353; Аверинцев 1973, 47].

Самая полифункциональная среди «золотых» трав — **царские очи** (вместе с тем это одно из самых популярных в травниках растений). Ее функциональные характеристики складываются из нескольких составляющих, тесно связанных между собой: из ее соотносительности с царской символикой, с символикой глаз и золота. Ассоциация с золотом, по-видимому, обусловлена реальными свойствами росянки круглолистной — листья ее покрыты железистыми волосками, на концах которых выступают капельки слизи, похожие на росу. На солнце эти капельки блестят, как золотые. Золото, в свою очередь, связано с царской символикой. В системе христианской символики золото соотносится с божественным и царским, является атрибутом и эмблемой царского достоинства [ЭСПи 2, 230]. В «Слове о полку Игореве» *золотой, злаченный* — эпитеты, относящиеся к княжеским предметам [Панченко 1968, 15]. В этой связи становится понятным название росянки **царские очи** (вариант: *царь Аросалим*) (в свою очередь листья росянки, опушенные волосками, могут напоминать глаз; ср. в списке [F.VI.16, л. 2–2об.]: «а листочки в подобие что глаз с ресницами»).

С символикой глаз связаны такие функции **царских очей**, как лечение больных глаз, восстановление супружеской любви (символика взгляда), помощь на охоте в ловле птиц и зверей (острота зрения охотника). Вместе с тем функции этого растения как бы балансируют на двух полюсах — видимости и невидимости. С одной стороны, обладатель ее получает «всевидение» — у него не болят глаза, взглядом он может зажечь любовь, у него необыкновенно острое зрение — он может найти любого зверя в лесу. С другой стороны, владелец **царских очей** становится будто бы невидимым для других — он и его конь невредимыми выйдут из боя, его не смогут одолеть в суде, ему нечего будет опа-

¹⁹ Поверья о так называемой «золотой траве» известны многим европейским народам, в частности они были широко распространены во Франции. Так, в нижней Бретани верили в *золотую траву* (*l'aouryeoten*), считалось, что она видна издалека, т.к. блестит, как золото, но при приближении к ней человека она перестает сиять, поэтому ее очень трудно найти. Нашедший *золотую траву* мог стать по желанию невидимым, открыть сокровища, перестать болеть [Sébillot 1985, 130].

саться на пиру и в пути. Эти представления возвращают нас опять-таки к золоту: обладатель **царских очей** становится непроницаемым для воздействий окружающего мира, неблагожелатели его будто бы слепнут от золотого сияния. И наоборот, блеск золота как бы раздвигает перед обладателем чудесной травы границы мира, дарит ему всевидение.

Как мы видели, функции «перевитых золотом» растений — **золотухи 1**, **прострела 4** — связаны прежде всего с апотропейной семантикой: они помогают от порчи, дьявола. Действие завивания в славянской традиции наделяется защитными и продуцирующими функциями [СД2, 232–233]. Мотив витого золота встречается в свадебном обряде. Ср. величание новобрачному: «Золото с золотом свивалось, / Жемчуг с жемчугом сокаталися, / Да Федор с Оксеньей сходилися, / За единый стол становилися. / И наше-то золото получше да поярче, / Да наш-от жемчуг подороже» [ЛРС 1973, 146]. В Сербии невеста при входе в дом мужа обвязывалась золотой нитью, «да је никакво зло не може снаћи, баш, као ни рђа злато» [чтобы ее не взяло никакое зло, как ржавчина не берет золото] [СД2, 354].

Функции **царских кудрей** в большей мере соотносятся с мифологическими представлениями о волосах (рост волос, излечение головной боли), царской символикой. При помощи «кудрей» можно расположить к себе окружающих (очевидно, по принципу «как все золото любят, так и меня пусть любят», ср. с **левушпой**).

Апотропейными свойствами (защита от нечистых духов, излечение падучей болезни, которую можно рассматривать как род одержимости) наделяется и **лимея**. В данном случае актуализируется свойство золота как оберега.

Таким образом, для «золотых» трав, по-видимому, наиболее актуальны три мотива — соотнесенность золота со светом, а следовательно и со зрением, **мотив витого золота**, **мотив золота как царского атрибута**.

* * *

Итак, как было показано, многоцветие и как предельный его вариант блеск и свечение растений играет в описаниях растений в травниках существенную роль. Оно является показателем выделенности, исключительности ряда растений на фоне остальных. Эта исключительность подтверждается, во-первых, наделиением многоцветных растений магическими функциями, набор которых варьируется в зависимости от конкретных характеристик каждого растения. Нетрудно за-

метить, что у многоцветных и «золотых» трав имеются общие функции, характерные для всех рассмотренных групп растений (таких функций три: «на любовь людей и властей» — 9 из 18 растений; апотропей — на суде, в пиру, в пути, на войне, от нечистой силы — 9 из 18; от порчи — 6 из 18). Как видно, все эти функции связаны с защитой от неблагоприятных воздействий со стороны людей и нечистой силы. По-видимому, именно в этом и состоит основное значение многоцветия и интенсивности цвета растений. Будто бы освещая окружающее человека пространство, изгоняя из него мрак, полихромные и «золотые» травы изгоняют из него все злое и недоброе.

Исключительность полихромных и «золотых» растений выражается еще в одном, общем для многих из них свойстве. Действительно, почти половина из указанных многоцветных растений тем или иным образом связана с понятием «царь» (8 из 18). Это видно уже из названий: *царь Архилин*, *царь Сим*, *царь Симан*, *царь Иван*, *царь Аросалим*, *царские очи*. Далее, в некоторых текстах прямо указывается, что та или иная трава «всем царь» (*семитар*, *царь Симан*, *осот*). Эта связь проявляется и в функциях растений: того, кто пользуется данной травой, будут любить власть предрежащие (*архилин*), или же она будет особенно полезна царю, князю, купцу (*царь Сим*). С понятием «царь» связаны три четырехцветных травы, одна двуцветная, две разноцветных и две «золотых» травы. За пределами полихромных и «золотых» растений с царской символикой соотносятся очень немногие: это преимущественно растения с багровыми или рудожелтыми венчиками (т. е. тоже «царскими» цветами): *плакун*, *адамова глава 1* и *2*.

Семантическую цепочку *многоцветие* — *царь* можно было бы дополнить компонентой *святость*. Действительно, в одном варианте текста об *адамовой голове 2* встречаются следующие слова: «та трава именуется святая — всем травам царь» [45.9.21, л. 7]. Этот пример еще раз подтверждает отмеченную В. Н. Топоровым связь «святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Можно пойти еще дальше: эти последние свойства и есть форма выражения святости („священного“) в оптически-визуальной сфере (коде)» [Топоров 1988, 37]²⁰.

²⁰ Ср. отрывок из повести И. Шмелева «Богомолье», приводимый В. Н. Топоровым в качестве примера восприятия святости ребенком: «Мальчик видит разные огоньки — и розовые, и пунцовые, и зеленые, и голубые. Над ними — золотые цепи. Под ними — мощи Преподобного, а в возглавии светится золотая Троица, рублевская» (разрядка моя. — А. И.) [Топоров 1998, 43]. Это описание очень напоми-

Приложение

Четырехцветные травы

архилин

Есть трава на земли именем архилим, ростом в локоть, тонка, а видом синя, на сторонах листиков по девяти; на ней четыре цвета: червлен, багров, синь, желт. Та трава велми добра: кто ея рвет, и тот человек вынимает золотую или серебряную гривну, ту траву носит на себе, и тот человек не боится диявола ни во дни, ни в ноши, ни злаго человека, и на суду сопотивника одолеешь, и люди его любят. А растет по берегам рек, при болотниках. А корень ея добр: у которыя жены детей нет, и ты истопи того коренья в каком ни есть молоке и дай пить, то будут дети; а у кого старая порча хоть за 30-ть лет — выдет вон.

[Губерти 1859, 77]

ахтоном

Есть трава ахтоном, цветом притемен, а видом синя, четыре цвета: червлен, зелен, синь, багров. И та трава добра. Аще на бой поидешь, возьми с собою — напрасных ран хранит Бог, не страшится конь; или на суд поидешь, возми с собою — и великих чинов тебя люди любят. Растет она при реках и при болотах.

[Шиб. 289, л. 1об.]

могойт

Трава мохонт ростом в локоть, видом синя, по сторонам по 4 лис[т]ка, наверху о четырех цвета[x]: червлен, багров, зелен, синь. Носить при себе, и тот человек не боится диявола, ни колдуна, на сут поидет — одолеет соперника своего, всяк его любит. Которые жены не родят детей, то с коренем дать пить в козьем молоке, то дети пойдут. Из человека порчу выгонит.

[33.14.11, л. 17]

семитар

Царь есть симитарим, трава та же о шести листех, первой син, второй черлен, 3-й желт, 4-й багров, на Иванов день вечер имати сквозь гривну злату или серебряну, есть же под коренем тоя травы человеку, а трава та выросла у него из ребр, возми человека того, разрежи ему перси и выми сердце его, аще кому дашь сердца того, изгаснет по тебе, аще ли еси великого роду восхотел, то будет ти жена; глава его, аще муж жены не любит, то возми главу его, постави противу мужа, аще увидит, любити начнет паче первого,

нает рассмотренные выше древнерусские описания рая, радуги и, соответственно, четырехцветных трав.

десная же рука добро, аще которая жена от мужа блядет или муж от жены, то, стерши мизиным перстом, дай пити, абие охипитя. Аще у которыя жены детей не будет, печени человека того сварити в молоце и пити по три утра на тоще сердце, будет ти отрок прежде, потом девица.

[Лахтин 1911, 72–73]

царь Сим

Есть трава сим растет при великих реках, при болотах и на старых местах, и та трава ростом в пояс человеку, сама синя, а молодая и походила она как бы причерна, а листов на ней по 6 и по 16. И та трава велми добра ко всему. Цветов на ней четыре: багров, червлен, синь, зелен. И та трава велми угодна на котором человеке болезнь черная смертная, и ту траву пити в молоке и носить на себе, то здрав будет. Да тоя ж травы давать пити в молоке и от иных скорбей угодно. Да тоя ж травы корень угоден ходить с ним в воду и мельницы составлять, и кто ходит высоко, а кажется, что ниско, паки бы на земли, страха нет. Да та же трава велми добра кто хошет уехать на бой, возми с собой корень тоя травы, потри сабли и пицаль и стрели: сам полководец будешь и всеми обладаешь. И та трава годна держати царю или князю или купчине — и его учнут бояться вси орды и земли.

[Q.VI.18, л. 25об.–26]

цемравная

Трава цемравная, родится она при великих реках, на камень, ростом в стрелу, а на ней четыре цветы: синь, красен, багров, рудожист, а корень у нея, яко человек, и трава выросла с темени. А как ее станет имашь, от солнца стени не наводи, а положи круг ея по копейке со все четыре стороны, кроючи, глаголя: Г[оспо]ди помилуй мя Боже и Верую во единого Бога, все до конца. И как вынешь и принесши домой выни ис праваго боку ребро, и (с) нею умывайся, куда изволишь поитить к великим людям, и они тя станут любить и жаловать, аки мать младенца. Велми предивна сия вещь.

[Кавелин 1894, 532]

Двуцветные травы

левупта

Трава лев ростом невелика и видится, яко лев, сыздаля, а днем ея не увидишь, искать по ночам. А у ней два цвета: один желтой, а другой, что свеща горит. А около ея поблиску иных²¹ трав не бывает, а которая есть, и та вся

²¹ Исправлено, в рукописи «иных».

склонилась к ней. И она добра ко всяким вещам. При себе носить в чистоте у креста, на свадьбы и пиры, и от уроков, и к промыслу птичьему и зверинову, и недруг не может тебе зла сотворить.

[45.8.168, л. 9]

молчан

Трава молчан растет по перегородам и по межам, по ржам, в жите и ячмене, ростом в колено, а стопица тонкая, цвет синь — то женска, а другой бел — то мужичек. А верх той травы, что косточка, как человечесей лобок²², с пол накотка [о]т лобика того груди и борода, а стоит наклонясь. А ту траву рвать с приговором сквозь серебряную нитку. А вырвать ту траву, обнести вокруг себя трижды и носи при себе, то никто говорить против тебя не станет и зла думать не будет.

[33.14.11, л. 38–38об.]

царь Симан

Трава имянем иван, растет она собою в стрелу, а цвет на ней один синь, а другой красен, а лис[т]ки малы, что денежки, по сторонам, а растет на старых лугах при реках. Именуется во всех травах царь. И она ко всяким вещем добра. Хто умом рушается — носи на себе, или хто глух издавна — да[й] пити соку. А кто хошет конем худым у[й]ти — держы на себе.

[Q.VI.33, л. 7–7об.]

Разноцветные травы

осот

Есть трава именем осот, велми добра: кто ея знает, велик талант на земли обращает; растет по сильным раменным местам при мокрых землях, кустиками, ростом с пяду, цвет разной, всякой вид, узориста и прекрасна и светла, листочки кругленки, что денешки; кому покажется синя. Велми добра; держать торговому человеку добра: хочет богат быть, носи на себе; где не поедишь, и во всяких промыслах Бог поможет, и в людех честию вознесешься. А корень ея, как против сонца положишь, светел желт, яко же воск.

[Губерти 1859, 80]

сириндарх херуз

Трава Сириндарх-Херус растет прекрасна со всякими цветы, аки древо кудревато. Если найдешь, должно призначенить (заметить) место, потом купить всяких напитков в малые сосуды и не дошед травы, положить три

²² Исправлено, в рукописи «белок».

земных поклона; не дошед еще за две сажени, еще положить три поклона, а пришед опять поклониться трижды и поставить питья под траву и говорить: «Ача Мариам (ave Maria?)» 5 раз; и ветви все оной травы во все питья вникнут, и сронит она, трава, с себя только три цветы, и те цветы возми и також кланяйся, как пойдеш прочь; и цвет носи в чистом воску при себе и везде честен будеш, а носи в чистоте.

[Забелин 1912, 265]

солнечник

Трава солнечник, растет при морях и при великих реках, при болотниках, ростом в локоть, цвет на ней разной. Копать ея не просто и носить при себе, то дух нечистой не прикоснется, тот человек не боится врагов и супостатов, никакой порчи, всяких чинов люди будут любить, кто ни увидит. А кто на себе носит, тот силен велми и храбре воин. А копать ея маия 9 дня, ежели пропустят — и ты копай в Ыванов день купальницы. И она ж богатство множит. Где она есть — и отнють никому не поведай, а копай в 1-м числе или на Иванов день.

[33.14.11, л. 26об.-27]

царь Иван

Есть трава царь Иван, растет при морях и при больших реках, собою в локоть, от одного корени три отрасля, а цветов на ней дватцет один разных. Добра давать кликушам утопя пить в квасу или в уксусе.

[Муз. 4492, л. 11об.-12]

«Золотые» травы

золотуха 1

Есть трава золотуха, растет на борах и при камени и при осинниках кустиками, растет в пять, на одном корни живет волотей по шти. Сама бутто золотом перевита, а цвет, что быльца. Добро она от порчи утопя пить, в котором человеке есть порча, здравит ею всякую скорбь.

[Перетц 489, л. 6]

лимея

Трава лимейя, а лист у нея широк, посреди его, что злато, а корень у нея голова человека, а она вышла из уст. Аще кто ея обрящет, и она добра от падучия немощи и от насилия вражия. Тоя же травы всякия нечистыя духи боятца. Добро с собою носить и водою ходить — и нечисть из воды гонит.

[Q.VI.33, л. 3-Зоб.]

прострел 4

Трава прострел, а растет она два вершечка и меньше, что пихтовая иголки, а собою что елочка, а по ней по трем местам пояски что златые или серебрянные. Та трава гонит порчу и окорм изнутри у человека.

[Q.VI.33, л. 6]

царские кудри

Царския кудри растет при сильных лесах, ростом в локоть, коленцами, видом желтовата, прозелена, листочки узинькия, цвет наверху чистой, как пух белой, а как отцветет, то будут кувшинцы, а в них семичьки, около цвету увилося кудрями, видом власно, что позолота, корень бел, кудряв. Пригодна у кого на голове нету волосов, парить травую, то волосы будут тонки и гладки. А есть ли у кого болит голова, то корень облепить воском и зашить в шапку, а есть ли бабе — то в коко[шник], голова болеть не станет. А кто ее носит, то велми любим бывает и (лист оборван. — А. И.) чин подрепаешь (?), ино по прозбе все получить может.

[F.VI.16, л. 2об.]

царские очи

Трава царские очи, и та трава собою вельми мала, ростом в ыглу, тонка, что игла же, а желта, яко злато, цвет багрень, а в ней кажетца всякие цветы и узоры как зайдешь против солнца и посмотришь. А листов нету, а растет кустиками. И та трава вельми добра, аще у кого очи болят — и ты держи при себе, отнюдь болеть не станут. Или жена мужа не любит, или муж жену — такожде держи при себе. Аще ли на бой пойдешь, возьми ее с собою — от напрасные смерти хранит Бог и легок тот человек²³. И на суде не бойся. Аще кто хочет птиц уловить, и ты ее носи при себе — уловишь много птиц и зверей.

[Унд. 1072, л. 31–32]

Принятые сокращения

- Аввакум 1960 — Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.
- Аверинцев 1973 — *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М., 1973. С. 43–52.

²³ Слово «человек» зашифровано — «ч» в кружочке.

- Анненков 1878 — *Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Афанасьев 1861 — Несколько народных заговоров (Сообщено А. Н. Афанасьевым) // *Летописи русской литературы и древности.* М., 1861. Т. 4. Отд. III. С. 72–80.
- Афанасьев 1–3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3.
- Бахилина 1975 — *Бахилина Н. Б.* История цветообозначений в русском языке. М., 1975.
- Белова 1998 — *Белова О. В.* Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных // *Слово и культура. Сб. памяти Н. И. Толстого.* М., 1998. Т. 2. С. 44–50.
- БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–. Т. 1–.
- Вендина 1999 — *Вендина Т. И.* Цвет в этнокультурной системе русского, старославянского и древнерусского языков // *Славянский альманах 1998.* М., 1999. С. 277–304.
- Высоцкий 1911 — *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины. М., 1911 (Записки Московского Археологического института. Т. 11)
- Губерти 1859 — Книга, глаголемая травник // *Архив исторических и практических сведений, относящихся до России.* СПб., 1859. Кн. 1. С. 76–83 (4-я пагинация).
- Даль 1–4 — *Даль В. Я.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Забелин 1912 — *Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времен. Ч. II. История Руси от начала до кончины Ярослава I. М., 1912.
- Змеев 1895 — *Змеев Л. Ф.* Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. М., 1895 (Памятники древней письменности. Т. 112).
- Изборник 1880 — Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года. СПб., 1880.
- Кавелин 1894 — *Архимандрит Леонид (Кавелин).* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. М., 1894. Ч. 4.
- Лахтин 1911 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911 (Записки Московского Археологического института. Т. 17).
- ЛРС 1973 — Лирика русской свадьбы. М., 1973.
- Мурьянов 1978 — *Мурьянов М. Ф.* К интерпретации старославянских цветообозначений // *Вопросы языкознания.* 1978. № 5. С. 93–109.
- Новомбергский 1909 — *Новомбергский Н. Я.* Слово и Дело Государевы (Материалы). Томск, 1909. Т. 2.

- ОГВ 1884 — Самолечение простого народа по травникам // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 40–46. С. 385–386, 395–396, 405–406, 414–415, 423–424, 430–431, 441–442.
- Палея 1892 — Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1.
- Панченко 1968 — *Панченко А. М.* О цвете в древней литературе восточных и южных славян // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1968. Т. 23. С. 3–15.
- Пименова 1987 — *Пименова М. В.* Семантика цветообозначений по памятникам древнерусской литературы (на материале травников, лечебников, иконописных подлинников). Дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1987.
- ПЛДР 1987 — «Из травников и лечебников» // Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI — начало XVII вв. М., 1987. С. 492–501, 607–613 (комментарии).
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989. С. 285–378.
- Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122–148.
- Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. М., 1999. Т. 2.
- СлДРЯ XI–XIV — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Гл. ред. Р. И. Аванесов. М., 1990. Т. 3.
- СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 13; М., 1999. Вып. 24.
- Скрипиль 1947 — *Скрипиль М. О.* Повесть о Савве Грудцыне. Тексты // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. V. М.; Л., 1947. С. 225–306.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии Наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов: 8. 'Радуга' // *Толстой Н. И.* Избранные труды. М., 1997. Т. 1. С. 168–216.
- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.
- Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). Приложение V: Память о преподобном Сергии: И. Шмелев — «Богомолье». М., 1998.
- Травник 1990 — Травник // Домострой / Сост., вступ. статья и коммент. В. В. Колесова; Подгот. текстов В. В. Рождественской, В. В. Колесова и М. В. Пименовой. М., 1990. С. 226–239, 294–297 (комментарии).

- Турилов 1998 — *Турилов А. А.* Народные поверья в русских лечебниках // Живая старина. 1998. № 3. С. 33–36.
- Усачева 2000 — *Усачева В. В.* Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 259–302.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Фасмер 3 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. М., 1987. Т. 3.
- Флоринский 1879 — *Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879.
- Эльдемуров 1997 — *Эльдемуров Ф.* Фитоиндикация: возрождение древнего знания? // Аномалия. 1997. № 3–4. С. 66–71.
- ЭСПи 1–5 — Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 1–5.
- Sébillot 1985 — *Sébillot P.* La flore. (Serie «La folklore de France»). Paris., 1985.

Рукописные источники

- Долг. 111 — травник собр. С. О. Долгова, № 111, нач. XVIII в., РГБ
- ИРЛИ 23–121 — травник, оп. 23, № 121, перв. четв. XVIII в., Дрвлекранилище ИРЛИ
- Муз. 10927 — травник Музейного собр., № 10927, кон. XVIII — нач. XIX вв., РГБ
- Муз. 4492 — травник Музейного собр., № 4492 (= собр. Е. И. Усова № 26), кон. XVIII в., РГБ
- Перетц 489 — травник собр. В. Н. Перетца, № 489, кон. XVIII — нач. XIX вв., Дрвлекранилище ИРЛИ
- Перетц 643 — травник собр. В. Н. Перетца, № 643, XIX в., Дрвлекранилище ИРЛИ
- РГБ 218–357 — травник, ф. 218, № 357, кон. XVIII в., РГБ
- Унд. 1072 — травник собр. В. М. Ундольского, № 1072, 1703–1705 гг., РГБ
- Шиб. 289 — травник лицевой собр. П. П. Шибанова, № 289, сер. XVIII в., РГБ
- 33.14.11 — травник Основного собрания, 33.14.11, посл. четв. XVIII в., БАН
- 33.15.192 — травник Основного собрания, 33.15.192, кон. XVIII в., БАН
- 38.5.51 — травник Основного собрания, 38.5.51, третья четв. XVIII в., БАН
- 45.8.168 — травник Основного собрания, 45.8.168, посл. четв. XVIII в., БАН
- 45.8.175 — травник Основного собрания, 45.8.175, кон. XVIII в., БАН
- 45.9.21 — травник Основного собрания, 45.9.21, кон. XVIII в., БАН
- F.VI.16 — травник ОСПК, XVIII в., РНБ
- F.VI.19 — травник ОСПК, перв. пол. XVIII в., РНБ
- O.VI.19 — травник ОСПК, XVIII в., РНБ

Q.VI.18 — травник ОСРК, втор. пол. XVIII в., РНБ

Q.VI.31 — травник ОСРК, XVIII в., РНБ

Q.VI.33 — травник ОСРК, XVIII в., РНБ

Q.VI.39 — лечебник ОСРК, посл. четв. XVIII в., РНБ (в составе — два травника, в статье использован травник № 1: л. 1–21)

Список сокращений

БАН — Библиотека Академии наук. СПб.

ГИМ — Государственный Исторический музей. М.

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом). СПб.

ОСРК — Основное собрание рукописной книги. РНБ

РГБ — Российская государственная библиотека. М.

РНБ — Российская национальная библиотека. СПб.

Т. А. Агапкина

Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика

В настоящей статье ставится задача рассмотреть признаковое поле белорусской заговорной традиции. В качестве материала мы используем собрание лечебных заговоров из академического издания «Заомы» (сост. Г. А. Барташевич. Минск, 1992. № 454–1286). Всего в нашем распоряжении имеется более 800 лечебных заговоров, записанных на протяжении около 100 лет (от сборника Е. Р. Романова до записей 1980-х гг.).

Для исследования признакового пространства заговоров мы выбрали:

— эпитет как элемент поэтического языка определенной жанровой группы, принадлежащей к белорусской фольклорной традиции (а не признак как элемент символического языка традиционной культуры вообще)¹;

— лечебные заговоры как фрагмент белорусского заговорного универсума (как нам представляется, в рамках заговорного универсума выделяется по крайней мере три группы заговоров — лечебные, заговоры-обереги и заговоры социального содержания, различающиеся не только по своей прагматике и сюжетике, но и по своему поэтическому языку);

— только те эпитеты, которые характеризуют в белорусских лечебных заговорах определенные категории объектов: 1) природные объекты и локусы; 2) предметы (артефакты); 3) части тела человека; 4) время; 5) болезни. (Именно по этим объектам мы произвели сплошную вы-

¹ Под эпитетом мы будем понимать прием поэтического языка, одно или несколько слов (имеющих значение определения или приложения), которые приданы названию предмета (выраженному, как правило, существительным) для того, чтобы усилить его выразительность, подчеркнуть в предмете тот или иной его признак. Такое значение эпитета В. М. Жирмунский назвал широким, см.: [Жирмунский 1977, 355].

борку эпитетов из 800 опубликованных в «Замовах» лечебных заговоров.) Вне нашего рассмотрения остались, в частности, эпитеты, относящиеся к лицам и животным, которые на данный момент нам представляются мало репрезентативными.

Несколько предварительных замечаний.

Во-первых, мы предполагаем исследовать поле эпитетов белорусских лечебных заговоров не как единое лексико-семантическое пространство, а по частям — т. е. по тем самым группам объектов, которые мы только что назвали. Каждая из этих групп (части тела, природные объекты, недуги и др.) характеризуется своим набором эпитетов, и каждый эпитет, бытующий в рамках белорусского заговорного универсума (*белый, сухой, буйный, золотой*² и др.), имеет свои особенности в отдельных тематических группах; функции и семантика поля эпитетов в целом (равно как и отдельных эпитетов) заметно различаются по тематическим группам.

Во-вторых, исследование поля эпитетов белорусских заговоров мы предполагаем осуществить, опираясь на конкретные сюжеты и мотивы, в рамках которых тот или иной эпитет себя проявляет. Это важно постольку, поскольку эпитеты, встречающиеся в белорусских заговорах, являются прежде всего «кирпичиками» заговорной сюжетики. В этой связи нам предстоит исследовать роль и функции эпитета в формировании сюжетной и образной систем белорусских лечебных заговоров.

В-третьих, в данной работе нас будут интересовать две основные вещи: 1) какова семантическая и прагматическая роль (нагрузка) поля эпитетов лечебных заговоров и 2) как через это поле проявляют себя основополагающие особенности белорусского заговорного универсума.

Природные объекты и локусы

Эпитеты, характеризующие данную группу объектов, насчитывают более 110 лексических единиц. Эпитеты этой группы определяют природные объекты и локусы разного уровня и масштаба: стихии (земля, небо, вода), элементы ландшафта (горы, реки, поля, леса, болота, воды), природные объекты (камень), растительность (деревья, травы, цветы), объекты верхнего мира (солнце, луна, заря, звезды, небо) и др.

² Здесь и в дальнейшем (кроме особо оговоренных случаев) мы называем сами признаки-эпитеты по-русски, а цитаты из заговоров даем на языке оригинала в соответствии с источником.

В подавляющем большинстве случаев природные объекты и локусы описываются в заговорах с помощью так называемых постоянных общенародных эпитетов, которые, согласно устоявшейся в науке точке зрения, указывают на типический признак того или иного объекта, т. е. признак, исходно в этом объекте заложенный и не вносящий ничего нового в определяемое слово (ср. мнения Ф. И. Буслаева, А. Н. Веселовского, Б. В. Томашевского, В. М. Жирмунского и др.). В частности, А. М. Панченко, говоря, например, о постоянных цветовых эпитетах в древнерусской литературе, в том числе в составе сращения типа *черный ворон, серый волк, синее море, желтые пески, зеленый луг* и под., заметил, что в подобных сращениях (или «синкретических представлениях») цвет давно потерял свою чувственную действительность, отчего такие эпитеты, по его мнению, можно было бы назвать «нейтральными цветовыми характеристиками» [Панченко 1968, 11–12]. Тем не менее, как нам кажется, будучи предельно нейтральными и постоянными, эти и подобные им фольклорные эпитеты все же сохраняют способность выражать символические значения или абстрактные оценки. Покажем это при дальнейшем анализе.

Эпитеты, относящиеся к природным объектам и локусам, могут просто описывать место действия в том или ином мотиве лечебных заговоров, и в этом случае они, действительно, достаточно нейтральны и не вносят дополнительного смысла в содержание текста, например:

— «Над *рэчкай быстрай*... стаяла карваць цісавая, ляжала пасцель пуховая. На ёй Ганна-панна спала, к сабе скулы зывала...» (№ 669, заговор от скулы)³;

— «...раб Божая Маня плача, убіваецца, аб *шыроку дарогу* валяецца» (№ 844, заговор от болезни глаз);

— «Па *вуліцы шырокай*, па *мураве зялёнай* ішло дванаццаць дачок царя Ягіпецкага» (№ 863, заговор от лихорадки).

Нейтральность всего контекста подчеркивается типичностью эпитетов, характеризующих природные объекты и локусы. В двух последних примерах примечательно, что *широкая дорога* является местом появления и Богородицы, и дочерей царя Ирода — персонажей, условно говоря, принадлежащих к разным полюсам.

В других случаях эпитеты, определяющие природные объекты и локусы, появляются в заговорах как результат внутренней проекции функции заговора на сам текст и тем самым коррелируют с прагмати-

³ При цитировании ссылки на номер заговора по «Заовам» приводятся в тексте.

кой заговора. Возьмем, к примеру, заговоры от вывиха и удара, в которых в качестве локативов упоминаются не просто горы и дороги, а именно *крутые* горы и *каменистые* дороги как локусы потенциально опасные, сопряженные с риском ущерба и травмы, например:

— «Ехаў звiх на сiвой кабылі на *крутую гару*» (№ 545);

— «Ішоў падвярот *дарогамі крамяністымі, камяністымі...*» [№ 590].

Так же и в заговорах от детской бессонницы упоминаемым в них природным объектам приписывается признак 'шумный' (выраженный рядом синонимических эпитетов), эксплицирующий представление о шуме как возможной причине детской бессонницы, ср.:

— «За гарою крамяною бегла *рэчка траскуча, піскуча, ляскуча*. Туды воны кліча, туды вона іпчэ несаноту, недрамоту...» (№ 1161).

В том и другом случаях эпитеты, соотносимые с содержанием заговора, приобретают символическое значение и могут быть определены как симпатические, или символические. Этот термин «симпатический эпитет» был в свое время разработан Н. Познанским. «Прилагательное „симпатический“... указывает на характер эпитета и психологическую основу, из которой он вырос... Эпитет обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется. Например... в заговоре на „остуду“... появляется эпитет „ледяной“» [Познанский 1995, 89].

Природные объекты и локусы, так же как и рассматриваемые ниже части тела и предметы, наделяются в белорусских лечебных заговорах по преимуществу типовыми и вполне реалистическими эпитетами. Тем заметнее на этом фоне выглядят редкие эпитеты, указывающие на «сверх-» или «неестественный» характер природного объекта и тем самым резко повышающие значение таких эпитетов в тексте заговора. В этом смысле примечательны белорусские заговоры от кровотечения, в основе которых лежит мотив «трех рек» — водной, медовой/молочной и кровавой. Ср., например:

— «Цякло тры рэчкі: адна *вадзяна*, друга *медзяна* (медовая), трэця *краўляна*. *Вадзяну* вулю (вилью), *медзяну* вуп'ю (выпью), *краўляну* замоўлю» (№ 475).

Образное восприятие этого мотива во многом обусловлено входящими в его состав определениями-эпитетами (*кровавая река*, *медовая река*), которые при всей своей предметности семантически не сочетаются с определяемым ими существительным (река) и тем самым создают эффект невозможности, что отвечает прагматике заговора — прекращению кровотечения.

В достаточно редких случаях в лечебных заговорах использование того или иного эпитета, определяющего природный объект, приобретает магическое значение. Например, в заговор от зубной боли вводится природный объект, наделенный признаком *гнилой*, и на этот объект с больного человека переносится недуг, например:

– «Есь у лесі *гнилая калода*: калодзі гніць, а зубам ні разу не балець» (№ 628).

Вместе с тем, при всем разнообразии сюжетов, мотивов и ситуаций, в которых фигурируют природные объекты и локусы и характеризующие их эпитеты, в белорусских лечебных заговорах можно выделить три основных контекста, для которых появление таких эпитетов является не просто закономерным, но и обязательным. С их помощью в заговорах создаются образы трех пространственных континуумов: «мифологического центра», «того света» и «верхнего мира». Рассмотрим их последовательно.

Первый образ создается в заговорах в рамках мотива «мифологического центра, где находится целитель или тот, кто может оказать помощь больному»⁴, ср. примеры этого мотива в заговорах:

– «На *сінім моры* велікаморы стаіць *яблыня залатая*. Пад той яблыняй карваць цісовая, на той карваці ляжыць маці Прачыстая (которая будет лечить золотник)» (№ 814, заговор от золотника);

– «Е ў нашага Бога *шырокае поле*. На том поле — *сіняе мора*. На *сінем моры* стаяў дуб: двінаццаць какатоў (веток), двінаццаць каранёў. У старшым какаце сідзеў старшы пеўнік. Ён пісенкі співаў, з раба Богага начніцы ўгавараў» (№ 1157, заговор от ночниц);

– «На моры ляжыць *белы камень*, на камені сядзіць дзявіца, хустку вышывае, каўтун замаўляе» (№ 841, заговор от колтуна).

Как можно заметить, «мифологический центр» описывается как система локусов и природных объектов, «вписанных» один в другой: в море остров, на острове камень, на камне Христос (дед, святой и др.); на поле верба, под вербой баба; в лесу хатка, в хатке бабка, и т. д. и т. п. Почти в половине случаев (более 40%) упоминаемые в составе этого мотива локусы и природные объекты определяются эпитетами.

В нижеследующей таблице обобщены эпитеты, описывающие природные объекты и локусы как элементы «мифологического центра» (по данным белорусских лечебных заговоров).

⁴ Мотив «мифологического центра» широко известен в разных лечебных заговорах (а в белорусских заговорах от змеиного укуса является едва ли не основным). Об этом мотиве см. специальную работу: [Шиндин 1993].

<i>белый</i>	гора, камень, береза	<i>серый</i>	камень
<i>черный</i>	море	<i>синий</i>	море, камень
<i>золотой</i>	яблоня	<i>святой</i>	гора, поле
<i>сырой</i>	земля	<i>чистый</i>	поле
<i>темный</i>	лес	<i>зеленый</i>	дуб
<i>кудрявый</i>	дуб	<i>ракитовый</i>	куст

Первое впечатление, возникающее по прочтении списка, — это типическая нейтральность (с оттенком сакральности) создаваемого этими эпитетами образа «мифологического центра». Большинство природных объектов, принадлежащих «мифологическому центру», наделяется, как мы уже говорили, постоянными эпитетами, которые известны в самых разных жанрах восточнославянского фольклора (ср. *синее море, белый камень, зеленый и кудрявый дуб, темный лес* и др.), а также встречаются в других мотивах белорусских лечебных заговоров. Так, *зеленый дуб*, стоящий в поле или на земле, и *белый камень*, лежащий в море, — два наиболее типичных природных объекта, фигурирующих в составе известного мотива из заговоров от зубной боли «Как три брата (царя) никогда не сойдутся, так у имярек не будут болеть зубы», ср.:

— «Первы цар — *ясен мясяц* на небі, другі цар — *зялян дуб* у полі, трэці цар — *белы камень* у морі. Сколькі тым тром царом укучы ня схадзіцца, столькі рабу Божаму зубам ня балець...» (№ 605).

Таким образом, можно заключить, что «мифологический центр», с одной стороны, крайне удален от обыденного мира (приближение к этому центру начинается с *синего моря, чистого поля и темного леса* как максимально бесконечных, даже бескрайних природных объектов); с другой стороны — по своим характеристикам «мифологический центр» принципиально не отличается от «этого» мира и потому, кстати сказать, может быть осмыслен как его составная часть, как центр именно «этого» мира. Во всяком случае, никаких примет периферийности или маргинальности «мифологического центра» в белорусских лечебных заговорах, судя по всему, нет, о чем свидетельствует отсутствие у находящихся внутри него природных объектов развитой системы эпитетов с негативными коннотациями.

Второй пространственный образ, моделируемый в белорусских заговорах в том числе за счет эпитетов, приданных названиям природных объектов и локусов, — «тот свет», куда отсылают болезни. Этот образ появляется в заговорах в составе мотива «Изгнание болезни на тот свет, в пустынные места», см. примеры:

— «Я ж цябе, сцень... на *сіне мора* адсылаю, на *ніцья* (поникшие, стелющиеся) *лозы*, на *цёмныя ляскі*, *жоўтыя пяскі*» (№ 1067, заговор от испуга);

— «Ідзі ты, падвею, на *горы крутыя*, на *рэкі быстрыя*, на *лясы драмучыя*, на *мхі густыя*» (№ 1011, заговор от подвоя);

— «Ідзеця вы, зглаз-уроки, на імхі, на балоты, на *топкія аржавання*, на *ніцья лозы*, на *гнилыя калоды*, на *сухія лясы*, на *жоўтыя пяскі*, на *буйныя вятры*, на *ніхрышчоную зямлю...*» (№ 872, заговор от уроков).

Мотив изгнания болезни в пустынные места высокочастотен в белорусских заговорах (он встречается, по предварительным подсчетам, приблизительно в 15–20% всех лечебных заговоров); а количество природных объектов, упоминаемых в таких текстах, колеблется от одного–двух до десяти–двенадцати. Благодаря такому их количеству образ «того света», создаваемый этим заговорным мотивом, гораздо более многогранный и тщательно разработанный, нежели, например, образ «мифологического центра».

Суммируем в таблице основные признаки природных объектов и локусов, принадлежащих «тому миру»:

<i>белый</i>	камень	<i>серый</i>	каменья, болото
<i>черный</i>	воды, земля, коренья, колоды	<i>синий</i>	море, лозы
<i>желтый</i>	пески, цветы	<i>червоный</i>	сосна
<i>зеленый</i>	дубравы, луг, травы, смородина	<i>некрещеный</i>	земля
<i>нетварный</i>	гора	<i>крутой</i>	гора, берега, лог
<i>буйный</i>	ветер	<i>быстрый</i>	воды
<i>бегучий</i>	воды	<i>тихий</i>	воды
<i>глухой</i>	болота	<i>великий</i>	реки, море
<i>чистый</i>	поле	<i>широкий</i>	море, поле, межи, листья
<i>глубокий</i>	озера, Дунай, норы, яр	<i>текучий</i>	рвы, овраги
<i>поганный</i>	озера	<i>мокрый</i>	болота
<i>топкий</i>	потоп, оржавины, места	<i>зыбучий</i>	мхи
<i>гнилой</i>	дупло, колоды, болото	<i>студеный</i>	роса
<i>сырой</i>	бор	<i>неезженный</i>	дороги
<i>дремучий</i>	леса	<i>высокий</i>	леса

<i>темный</i>	леса	<i>шумливый</i>	гай
<i>густой</i>	боры, бурьяны, мхи	<i>колючий</i>	роза
<i>горький</i>	осина	<i>толстый</i>	деревья
<i>старый</i>	дуб	<i>скрипучий</i>	деревья
<i>сухой</i>	лозы, леса, болота, осинки, песок	<i>нищий (низкий, стелющийся)</i>	лозы
<i>шелковый</i>	трава		

Если проанализировать состав эпитетов (а их порядка 40), с помощью которых в заговорах описывается «тот свет» (как пустынное пространство, куда изгоняют болезни), то будет заметна известная «эклектичность» создаваемого ими образа.

На первый взгляд, образ «того света» как пространственного континуума создается в заговорах прежде всего за счет постоянных общефольклорных эпитетов, вполне, казалось бы, нейтральных. К ним относятся цветочные эпитеты (*белый* камень, *серый* камень, *синее* море, *черная* земля, *черные* колоды, *желтые* пески, *зеленые* дубравы), а также целый ряд иных эпитетов, характеризующих естественные свойства и качества природных объектов и локусов, органически этим последним присущие, как-то: *быстрые* и *бегучие* воды, *великие* реки, *глубокие* озера, *чистое* поле, *высокие*, *шумливые*, *густые*, *дремучие* и *темные* леса, *толстые* деревья, *шелковая* трава, *горькая* осина, *мокрые* болота и мн. др.

Вместе с тем эти постоянные эпитеты (во всяком случае значительная их часть) воспринимаются как нейтральные лишь порознь. Но сведенные вместе, в рамках одного текста, они символически согласуются друг с другом, взаимно усиливают негативные коннотации каждого из них, и в итоге именно эти постоянные и вполне типичские эпитеты создают выразительный образ пустынной, заброшенной, некультуренной и удаленной от человеческого пространства земли, ср.: *крутые* горы и логи, *неезженные* дороги, *глухие* болота, *глубокие* норы и яры, *текущие* рвы и овраги, *мокрые* болота, *топкие* места, *зыбучие* мхи, *гнилые* колоды и болота, *сырой* бор, *дремучие* и *темные* леса, *густые* бурьяны и мхи, *колючие* розы, *нищие* лозы, *горькие* осины, *старые* дубы, *скрипучие* деревья, *сухие* лозы, леса, болота, осинки.

Наконец, единичные эпитеты из приведенного выше списка имеют обобщенно-оценочное значение; с их помощью в заговорах выражается прямая негативная оценка тех мест, куда изгоняют болезнь: *некрещеная* земля, *нетварная* гора, *поганые* озера.

Сформулированный в белорусском заговорном универсуме образ «того мира» как места изгнания болезней при всей его видимой размытости (прежде всего благодаря преобладанию постоянных эпитетов) тем не менее насыщен признаками, указывающими на его маргинальность, принадлежность к периферии и, судя по обилию признаков, свидетельствующих о его связи с водной стихией, — на его близость к «нижнему» миру.

Моделируемый в заговорах образ «того света» примечателен еще и тем, что его негативная оценка высказана в текстах не прямо, через отвлеченно-абстрактные эпитеты (типа *поганный, некрещеный*), а в основном опосредованно, за счет накопления и нагнетания в тексте заговора многочисленных конкретно-чувственных эпитетов, объединенных лишь косвенными отрицательными коннотациями (*крутой, глухой, зыбучий, старый, мокрый, неезженный* и др.)⁵.

Для создания образа «верхнего», небесного мира (свет, солнце, месяц, звезды, зори, роса⁶) в белорусских лечебных заговорах, напротив, активно используются положительно окрашенные эпитеты, впрочем также постоянные. В отличие от двух рассмотренных выше образов, описание «верхнего» мира в белорусских заговорах не суммировано в виде цельного мотива и обычно вводится в текст заговора отдельными деталями, мазками (как правило, для обозначения места действия сакральных персонажей). Ср. основные признаки «верхнего» мира: *белый* (свет), *синий* (небо), *красный* (солнце), *светлый* (месяц), *световой* (заря), *ясный* (месяц, солнце, зори), *золотой* (рог или венчик у месяца), *вышний* (небо), *высокий* (небо, месяц), *святой* (небо, звезды), *праведный* (солнце, месяц), *жаркий* (солнце), *широкий* (месяц), *молодой* (месяц), *частый* (звезды), *жемчужный* (роса), *сильный* (роса), *Господний* (роса), *восточный* (заря), *утренний* (заря), *ранний* (заря), *полуденный* (заря), *вечерний* (заря), *ночной* (заря).

Эмоционально и символически цельный образ «верхнего» мира в белорусских лечебных заговорах создается за счет тщательного отбора эпитетов одной символической «гаммы», в том числе: 1) цветовых эпитетов, среди которых три светлых тона (*белый, ясный, светлый*) и отсутствует черный; 2) эпитетов со значением 'сакральный' (*Господ-*

⁵ О возможности выражения в фольклоре оценочно-абстрактной семантики через конкретно-чувственные определения-эпитеты см.: [Еремина 1967, 148; Седакова 1999, 161].

⁶ Роса как природное явление относится нами к «верхнему» миру, поскольку в народных представлениях она мыслится падающей с неба или даже «Божьей слезой».

ний, праведный, святой, вышний); 3) эпитетов, обнаруживающих тяготение к полюсу положительных значений (*световой, высокий, жаркий, сильный, молодой, жемчужный, восточный*). В этом случае поэтический язык заговора как бы сознательно отбирает признаки, находящиеся по одну сторону соответствующих оппозиций, ср.: *световой* — имеющий отношение к тьме; *высокий* — низкий; *жаркий* — холодный, ледяной; *сильный* — слабый; *молодой* — старый; *восточный* — западный.

Предметный мир (характеристики артефактов)

Группа эпитетов, характеризующих предметный мир белорусских лечебных заговоров, немногочисленна и насчитывает около 40 лексических единиц. Выраженные этими эпитетами признаки определяют предметы по цвету, размеру и другим качествам, по материалу, из которого предметы изготовлены, а также по действию, с ними (или над ними) совершенному. В этом смысле можно говорить о том, что за редкими исключениями предметы в лечебных заговорах наделяются реалистическими характеристиками и лишены какой бы то ни было неестественности или гиперболичности.

Признак того или иного предмета, обусловленный его естественными свойствами и соотносимый с окружающей человека повседневностью, не привносит в заговор дополнительных смысловых оттенков. Например, типичным признаком кудели и тканых изделий является их естественный цвет, откуда в заговорах и их постоянный эпитет *белый* (*белая постель, белая кудель, белая рубашечка, белая скатерть*), обычно никак не влияющий на содержание заговора. В некоторых других случаях естественные свойства и качества предметов «используются» заговорами, обыгрываются в них, для чего эти признаки (в том числе и органически присущие предмету свойства) специально называются, акцентируются в тексте заговора. Например, *острота* колющих орудий или их *железность* фигурируют в мотивах, описывающих уничтожение болезни, ср.:

— «Святэй Мікола сваю *войструю меч* вынімаець і кроў унімаець» (№ 470, заговор от кровотечения);

— «...ішло тры дзевіцы... з *вострымі нажнямі*. І еты ўдар нажнямі выразалі...» (№ 522, заговор от удара);

— «Даю... казынь злым трасавіцам: будуць угоднікі Божыі... жалезнымі грэбнямі драць...» (№ 861, заговор от лихорадки);

— «...Дванацаць ангалоў дзержаць... па дванацаць *прутоў стальяных*, адсякаюць, адбіваюць... ўсіх наглых урагоў і злыя ветры падвеі» (№ 1007, заговор от подвоя).

Цветовые эпитеты упоминаемых в заговорах предметов коррелируют с цветовыми характеристиками той или иной болезни и тем самым поддерживают и развивают ее символический образ; по своему статусу они представляют собой симпатические, или символические, эпитеты. В заговорах от кровотечения естественный признак крови *красная* приписывается разным предметам, упоминаемым в этих заговорах, и тем самым приобретает символический смысл, ср.:

— «Ішла Прасвятая маць Бугуродзіца... *у красных чаравічках, з краснай трасцінай*... Трасціна зламiлась — кроў супунiлась» (№ 499);

— «...сядзелі тры панны Ганны, *красны шойк* маталі, кроў астанаўлялі» (№ 464).

В заговорах от огника (воспаления кожи) символический образ болезни создается за счет параллельного использования двух цветовых эпитетов (*красного* и *черного*) как наиболее органичных для восприятия огненной стихии, ср.:

— «Ехалі паны, *чорныя жупаны, красныя кайняры, чорны кареты*. Тут табе, вогніку, ня прыбываць, ліца ня псуваць» (№ 731).

Аналогичный смысл имеет использование эпитета *черный* в заговорах от падучей («черной болезни»). В заговорах разных славянских традиций такие эпитеты часто приобретают сквозной характер⁷, однако в белорусской заговорной традиции сквозных эпитетов почти нет.

Эпитеты, определяющие свойства и качества предметов, встречаются в разных мотивах белорусских лечебных заговоров, однако для одного из этих мотивов такие эпитеты наиболее существенны. Это мотив «На том свете пир и отдых» (недугу подробно описывают иной мир, куда его заманивают в надежде, что он оставит человека). В поэтической системе этого мотива именно благодаря эпитетам моделируется привлекательный для болезни образ «инога мира», ср.:

— «Прашу я цябе, грызіца, красная дзявіца, выхадзі ты на шчырыя бары, на сухія лясы — *там табе цясовая карваць, пуховыя пярыны, цвілёвыя падушкі; там табе жыць і быць, і раскошывацца*» (№ 755, заговор от грыжи).

⁷ Термин «сквозной эпитет», по мысли Н. Познанского, указывает на способ употребления эпитета: «Он проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому встречающемуся в нем существительному» [Познанский 1995, 89].

Этот образ роскошного материального мира, «того» самого, куда заывают болезнь, создается в лечебных заговорах почти исключительно за счет тщательной разработки признакового поля, покрывающего относительно небольшой корпус предметов (группы «еда», «предметы интерьера», «утварь» и нек. др.).

<i>дорогой</i>	напитки, каменя	<i>легкий</i>	пропитание
<i>мягкий</i>	подушки, постель	<i>белый</i>	скатерть, постель
<i>золотой</i>	постель, кресло, мост, чаши, колыбель, кубки	<i>серебряный</i>	постель
<i>дубовый</i>	стол, кровать	<i>сахарный</i>	яства
<i>винный</i>	кубки	<i>пярчастый</i> (от <i>парча</i>)	скатерть
<i>шелковый</i>	скатерть, пеленки	<i>пуховый</i>	подушки, перины, постель
<i>малеванный</i> (разрисованный)	кубки	<i>тесовый</i>	кровать, ворота
<i>застланный</i>	столы, ложа	<i>накрытый</i>	столы
<i>налитый</i>	кубки, стаканы		

При прочтении списка одних только эпитетов, зафиксированных в составе этого мотива в белорусских лечебных заговорах: *дорогой, легкий, мягкий, белый, золотой, серебряный, дубовый, сахарный, винный, парчовый, шелковый, пуховый, разрисованный, тесовый, застланный, накрытый, налитый*, — возникает образ богатого, комфортного, красивого и исполненного праздности мира, должного стать для болезни настолько привлекательным, чтобы ради него она согласилась оставить человека, покинуть его тело. И если сам подбор предметов (столы, скатерти, кубки, напитки, яства, кровати, подушки, перины) уже характеризует «тот мир» как мир, где едят, пьют и спят, то признаковое поле мотива придает создаваемому образу «того мира» исконную качественность, поистине сказочную роскошность.

Среди характеристик «инога мира», куда заманивают болезни, есть и признак *золотой* (хотя, конечно, в заговорах он относится не только к предметам, но и к другим группам объектов). Рассмотрим некоторые особенности семантической структуры этого признака в белорусских лечебных заговорах.

Во-первых, как мы только что показали, в семантике признака *золотой* в белорусских лечебных заговорах присутствует значение 'принадлежащий «иному миру»'. В силу своей хтонической природы

(как металл) золото символически соотносится — в традиционной культуре вообще и в заговорах в частности — с «иным миром» и потому может обозначать предметы (постель, кресло, мост, чаши, колыбель, кубки), принадлежащие «иному миру», куда завлекают болезнь.

Во-вторых, сферой референции признака *золотой* в белорусских лечебных заговорах является «верхний», сакральный мир (прежде всего сакральные персонажи и принадлежащие им предметы, а также некоторые атрибуты небесных светил), что, видимо, объясняется устойчивой ассоциацией *золотого* с богатством, знатностью, высоким статусом, светом и под.⁸ В белорусских лечебных заговорах *золотыми* бывают:

пряслица (Богородицы), метлы (Богородицы, чтобы убирать жар), тростина (Богородицы, Господа), киек (Богородицы, Господа), шест (Богородицы, Авраама и Исаака), мост (по которому идут апостол, Господь, Богородица), чаны (в них сидит Богородица), седло (св. Юрия, Господа), копье (Юрия), крест (его держит Богородица или Христос), ключи (у св. Юрия от росы), столб (на нем стоит Богородица), иголка (Богородицы), ризы (Богородица накладывает их и помогает всему свету), лапти (на Господе), тарелка (ее держит Богородица), книжка (Богородицы), тын (за ним Господь), церковь (в ней находится Христос), престол (на нем находится Христос), кресло (в нем сидит Господь), грабли (с ними идет Господь), возок (в нем сидит Христос), гроб (стоит под мостом, по которому идет Христос), а также гора (на которой находится Христос).

Поэтому в семантической структуре признака *золотой* в белорусских заговорах можно выделить и значение 'принадлежащий верхнему, сакральному миру'.

Наконец, в-третьих, признаком *золотой* в заговорах отмечаются предметы, имеющие отношение к болезни *золотник* (потому признак *золотой*, используемый в отношении этих предметов, можно назвать симпатическим, или символическим, эпитетом). *Золотником* в восточнославянских заговорах называется как определенный орган человеческого тела (обычно матка, реже живот вообще), так и болезни, с ними связанные (смещение матки и под.). В заговорах от золотника *золо-*

⁸ Поскольку и само по себе золото есть символ богатства и власти, то поэтому, по мысли А. М. Панченко, признак *золотой*, *золоченый* в древнерусской литературе регулярно «усваивается князю и дружине», причем не только в прямом, но и в переносном значении [Панченко 1968, 15]. В этом смысле показательно, что в белорусских заговорах с Богородицей также связывается и эпитет *царский*: Богородица находится в *царском дворце* (№ 1013), вешает ризу на *царские врата* [№ 976] и под.

тymi называются: кресло, в которое усаживают золотник, уговаривая его перестать бродить по телу и найти себе место, не мучить человека («Залатнічок, залатнічок, Божы чалавечак, стань на сваё места ў залатое крэсла», № 783); мост, по которому идет золотник (№ 798); замки и ключи, которыми замыкают золотник (№ 800, 801); кий, которым подпирается золотник (№ 813).

По поводу именованія матки золотником высказано несколько суждений. Д. А. Баранов считает, что, поскольку лексема *матка* семантически связана с идеей опоры, основы, центра, источника, можно провести аналогии между маткой (как центром человеческого тела, его опорой) и центром мира, обозначаемым такими универсальными символами, как, например, *золотой камень* и пр. [Баранов 1999, 742]; впрочем, мы не совсем уверены в том, что для объектов, находящихся в центре мира и составляющих его основу, признак *золотой* является обязательным и даже просто релевантным. По мнению Б. А. Успенского, в именовании матки золотником может сказываться устойчивая для традиционной культуры соотношенность плодородия и плодотворности с богатством [Успенский 1982, 150–151].

Вместе с тем нам представляется вполне возможным, что признак *золотой* в заговорах от золотника, равно как и само название болезни *золотник* (болезнь живота или смещение матки), в какой-то мере отражает традицию эвфемистического наименования явлений, связанных с чем-то нечистым, болезненным и, кроме того, принадлежащих к сфере материально-телесного низа, ср. рус. название ассенизатора *золотарь*, восточнославянский термин *золотуха* как название кожного заболевания, сопровождающегося появлением характерных струпуев и сыпи, а также слова *золотушная*, *золотница* как типичные для белорусских заговоров эпитеты других кожных болезней, в частности, скулы (нарыва).

В итоге мы можем констатировать, что если такое значение признака *золотой*, как 'принадлежащий иному миру', является характерной чертой фольклорной культуры в целом (оно присутствует у слова *золотой* в языке волшебных сказок и, возможно, других фольклорных жанров)⁹, то два других значения, во всяком случае на первый взгляд, кажутся специально заговорными, хотя, конечно, окончательные выводы делать рано.

⁹ Об этом см. у В. Я. Проппа: «...золотая окраска есть признак... принадлежности к иному царству» [Пропп 1941, 288], ср. также: [Давыдова 1984; Славянские древности 2, s. v. *Золото, золотой*].

Несмотря на то что дискретный подход к описанию признакового пространства заговоров не позволяет нам подробно останавливаться на исследовании процессов символизации и семантизации отдельного признака в рамках данного жанра, тем не менее на примере признака *золотой* наглядно видно, что эти процессы обусловлены не столько внутренним контекстом заговорного универсума, сколько общекультурными значениями признака, его связью с традиционными мифопоэтическими верованиями¹⁰.

Части тела человека

В группе эпитетов, характеризующих человеческое тело, его части и органы, насчитывается в общей сложности около 60 лексических единиц. При этом иногда эпитет относится к телу вообще, а в подавляющем большинстве случаев с помощью эпитетов определяются отдельные части тела (его элементы и субстанции).

Характеристики отдельных частей тела (и соответственно — его общего образа) в лечебных заговорах поразительно устойчивы. Это во многом объясняется тем, что в белорусских лечебных заговорах тело и его признаки фигурируют почти исключительно в составе двух близких друг другу по содержанию фольклорных мотивов.

Первый мотив — «Изгнание / заговаривание / изымание недуга из частей тела» (здесь перечисляются части тела и органы, из которых изгоняют/заговаривают/изымают болезнь), например:

— «Угаварую, упрашаю скулу... з буйнай галавы і з русых валасоў, чорных брывей, з шчырых вачэй, з румянага ліца і з шчырыгы сэрца, і з краснай крыві, з жоўтых касцей і з ножак, ручак, і з жылля, пажылля» (№ 668, заговор от скулы).

Второй мотив — «Тут болезни не быть, костей не ломить...» (болезни возбраняется причинять ущерб и беспокойство отдельным частям тела), например:

— «Кайтунчыку ні хадзіць, галавы ні крушыняць, костачкі ні ламаць, чырвонай крыві ні ганяць, сініх жыл ні затрудняць, белых касцей ні ламаць, сэрцу ні ўяць» (№ 838, заговор от колтуна).

¹⁰ Именно на анализе общефольклорной и обрядовой семантики признака основан анализ цветowych эпитетов славянских заговоров, предложенный в известной статье Л. Раденковича [1989].

В конкретных заговорах оба этих мотива могут включать в себя упоминание одной–двух–трех частей тела или же разрастаться до весьма пространных перечней частей и органов человеческого тела. При этом части тела далеко не всегда определяются тем или иным эпитетом; обычно одни части тела имеют эпитеты, а другие нет (что видно хотя бы из приведенных выше примеров).

Устойчивость, единство образа человеческого тела проявляется в белорусских заговорах прежде всего в том, что любой орган (часть, элемент) тела характеризуется одним–двумя постоянными признаками, каждый из которых характеризует объект по разным основаниям (кровь *красная* и *горячая*); в дополнение к этим постоянным признакам фиксируются также единичные и факультативные. Важно и то, что постоянный признак может быть выражен рядом эпитетов-синонимов — как общеязыковых (кровь *алая*, *червоная* и *красная*), так и этнокультурных (живот *сильный*, *каменный* в значении 'крепкий').

В нижеследующей таблице суммированы эпитеты, характеризующие части тела человека в белорусских лечебных заговорах. Сначала в каждой графе приводятся постоянные (т. е. наиболее частотные) эпитеты той или иной части тела, за ними — факультативные.

тело	<i>белое; чистое</i>
кровь	<i>горячая (горючая); алая, красная, червоная, румяная</i> 'красная' ¹¹ ; редко — <i>христианская, буйная, бегучая, желтая, черная</i>
голова	<i>буйная,</i> редко — <i>шумная</i>
сердце	<i>ретивое,</i> редко — <i>шчырае</i> (искреннее, открытое), <i>румяное</i>
лицо	<i>румяное; белое</i>
мясо	<i>сладкое; рыжее, розовое, червоное;</i> редко — <i>теплое, белое</i>
мозг	<i>желтый</i>
кость(и)	<i>белая, желтая, золотая</i> , т. е. 'светлая'; <i>широкая, толстая</i> , т. е. 'крупная, сильная'; редко — <i>сырая</i>

¹¹ Кровь как квинтэссенция жизненной силы человека, согласно народным представлениям, должна быть *горячей* и *красной* [Мазалова 2001, 55–56].

глаза	<i>ясныя, яркія, светлыя, яркія</i> 'источающие свет' ¹² ; <i>серыя, чэрныя, зялёныя, карыя</i> , другие цветовые характеристики; редко — <i>быстрые</i>
ноги	<i>быстрые, резвыя (бодрыя, беговыя, бурныя, походящие)</i> 'способные к движению'
руки	<i>белыя; рабочыя (рабцяшыя);</i> редко — <i>махучыя, «паграбашчыя»</i> (загребучие)
печень ¹³	<i>чёрная</i>
живот	<i>сильный, каменный</i> 'крепкий'; редко — <i>белый</i>
жилы	<i>синие</i> ; редко — <i>светлые, белые</i>
волосы, коса	<i>русые</i> ; редко — <i>чёрные, рыжие</i>
брови	<i>чёрные</i>
уши	<i>слуховые, чуткие</i> 'хорошо слышащие'

Вне обоих названных выше мотивов в лечебных заговорах встречаются характеристики, относящиеся к зубам. Они обычно выступают в функции магического эпитета, поскольку используются в заклинательных формулах заговоров, в том числе формулах сравнения. С помощью магического эпитета зубам задается требование быть:

- *крепкими* («Як *крэпак* зялёны дуб у полі, каб так былі *крэпкі* зубы ў році», № 597);
- *стальными* («Загаварую я *зубы гнілэя*, а станавіцеся *зубы стальныя*», № 612);
- *волчьими* («Вазьмі ты *воўчыя* зубы, аддай свае *выпальныя*», № 596);
- *светлыми* («...як *свецел шырокі* мясяц на небе, каб так *светлы* зубы ў році», № 597);
- *белыми* («...як *бел белы* камень на моры, каб так былі *белы* зубы ў році», № 597)¹⁴.

Так выглядит перечень упоминаемых в белорусских заговорах частей и органов тела человека с присущими им основными и дополни-

¹² Ср. народное поверье о том, что глаза не только воспринимают свет, но и сами являются его источником [Мазалова 2001, 23–24].

¹³ Нет полной уверенности в том, что под словом «печень» носители традиции понимали именно этот орган.

¹⁴ За пределами списка осталась также характеристика суставов в заговорах от вывиха и удара: *каждый сустав*. Она указывает на важность признака исчерпанности, всеохватности при лечении вывиха, ср. в заговоре: «Каб *кожны сустав* на места стаў» (№ 543).

тельными признаками. Легко заметить, что список этот далек от полноты (т. е. от анатомического состава тела), однако остальные части тела и органы упоминаются в заговорах крайне редко или не наделяются какими-либо эпитетами.

Таким образом, на основе анализа признакового поля соматических характеристик несложно составить описание тела человека как объекта лечения белорусских заговоров, тела, над которым якобы и совершается процедура заговаривания.

У такого человека: *белое и чистое* тело, *горячая* и *красная* кровь, *буйная* голова, *ретивое* и *широкое* сердце; *розовое* и *сладкое* мясо, *желтый* мозг, *светлая* и *широкая* кость, *крепкий* живот, *черная* печень, *сильные* жилы, *бело-румяное* лицо, *ясные* глаза, *быстрые* ноги, *работающие* и *белые* руки, *русые* волосы, *черные* брови, *чуткие* уши, *крепкие* и *белые* зубы, а также (реже) *боевые* ноздри, *громкий* голос, *голосная* гортань, *румяные* губы, *красный* язык, *белое* легкое.

Этот образ, созданный исключительно за счет подбора наиболее типичных для восточнославянского фольклора постоянных эпитетов¹⁵, примечателен в нескольких отношениях.

Во-первых, это образ универсально-типичного тела. Ни один из упомянутых выше эпитетов не может служить в качестве классификатора, разграничивающего человеческие тела по их принадлежности к той или иной группе¹⁶. Поэтому, с одной стороны, нельзя с полной уверенностью говорить о том, что это образ мужского или женского тела, тела взрослого или тела ребенка. Человеческое тело в лечебных заговорах предельно недифференцировано, и прежде всего по признакам мужской/женский и детский/взрослый. Но с другой стороны, этот образ тела — в силу его предельной типичности — может пониматься как образ любого тела (женского и мужского, взрослого и детского) и потому очень «удобен» в повседневной лечебно-заговорной практике.

Во-вторых, и это кажется нам более существенным, сформулированный выше образ — это образ здорового тела. И даже не просто здорового, а практически идеального (с точки зрения фольклорных стереотипов в отношении здоровья и красоты телесной). Такое

¹⁵ *Буйная голова, белые руки, белое тело, резвые ноги* — постоянные эпитеты, частотность использования которых в разных жанрах русского фольклора очень высока, см.: [Евгеньева 1963, 312–326].

¹⁶ Такая недифференцированность, универсальность описания человеческого тела входит в известное противоречие с тем, например, что в ситуации заговаривания в текст, как правило, вводится имя конкретного человека, над которым этот заговор читается.

тело есть воплощение жизненной силы и активности, именно поэтому для его характеристики заговорная традиция использует наиболее устойчивые («постоянные») эпитеты, отвечающие требованиям идеальной типичности.

Это обстоятельство принципиально важно для понимания общей концепции белорусского заговорного универсума. Ситуация заговаривания болезни в свете сказанного видится следующей: в случае болезни реального человека над ним читают заговор, в состав нередко входит мотив изгнания болезни из здорового человеческого тела. Тем самым в заговоре (точнее, в данной конкретной ситуации заговаривания), во-первых, моделируется образ идеально здорового тела, во-вторых, этот образ приписывается конкретному больному человеку, и, в-третьих, сама болезнь, которую изгоняют из этого человека с помощью данного заговора, понимается не как что-то, органически присущее этому человеку и его телу, а как сила или субстанция сугубо внешняя, вошедшая в идеальное тело, но при этом ему самому не повредившая (его не испортившая) и потому могущая быть из этого идеального тела извлеченной, изгнанной, выговоренной.

Единственно, к кому этот образ идеального тела, по-видимому, не приложим, так это к старикам, но старость и сама по себе осмысливается как маргинальная стадия человеческой жизни, и потому отсутствие образа старого тела в лечебных заговорах представляется вполне логичным.

Как видим, заговор «сознательно избегает» того, чтобы описывать больное (или старое) тело или больные (изношенные, поврежденные недугом) органы. Это обусловлено, вероятно, не только естественным для традиционной ментальности страхом перед названием опасности ее истинным именем и боязнью спровоцировать материализацию этого зла, но и во многом — народным представлением о болезнях как о самостоятельных демонических существах или духах, способных беспрепятственно вселяться в человеческое тело и покидать его, изгоняться из него.

Сказанное ни в коей мере не означает, что в лечебных заговорах не сообщается о болезни как таковой: напротив, в заговорах от вывиха, например, воспроизводится ситуация «Некто шел/ехал и вывихнул ногу/лапу»; в заговорах от кровотечения упоминается о кровавой ране и описывается процесс ее зашивания, и т. д. Единственное, от чего заговор «сознательно» устраняется, так это от описания немощного тела того самого человека, над которым читается заговор. Те же кро-

вавые раны и вывихи приписываются в заговорах, как известно, неким сакральным и иным персонажам (ср. мотив: «Шел Христос/дед, повредил ногу, Богородица исправляет вывих/лечит удар»), но практически никогда — реальному человеку. В известном смысле, быть может, важно даже не столько то, что в заговорах создается образ здорового тела (особенно если иметь в виду использование для этого образа исключительно постоянных эпитетов, утративших живость и действительность производимого ими впечатления), сколько то, что в заговорах отсутствует образ больного/дряхлого/немощего тела.

Таким образом, в лечебных заговорах складывается до некоторой степени парадоксальная ситуация. Используя, казалось бы, почти исключительно постоянные, предельно обобщенные, типичные и лишённые какой бы то ни было индивидуальности эпитеты восточнославянской фольклорной традиции (типа *буйная голова, белые руки, белое тело, резвые ноги*), притом не специально заговорные, а общие для значительной части жанров (былин, причитаний, лирических песен и др.), лечебный заговор достигает своих, сугубо специфических целей, связанных с необходимостью моделирования образа идеального человеческого тела, обретение которого и составляет сверхзадачу лечебного заговора как такового. И потому чем точнее заговор сможет воспроизвести этот идеальный образ, чем меньше будет в заговоре отклонений от него, чем стереотипнее будут все используемые в заговоре эпитеты, тем ближе подойдет заговор к решению стоящей перед ним задачи. Нейтральность и даже своего рода абстрактность образа человеческого тела в белорусских лечебных заговорах — на самом деле просто «обман зрения»: заговор навязывает пациенту идеальное тело, не допуская никаких отступлений от его «прообраза».

Время

Исследуя белорусские лечебные заговоры, мы обратили внимание на их темпоральный код, т. е. на осмысление времени в заговорном универсуме. В данной работе мы рассмотрим лишь один из аспектов этой проблемы, а именно то, какие признаки приписываются в лечебных заговорах времени заговаривания и самому моменту лечения. Заметим, что в принципе лишь немногие элементы, относящиеся к контексту заговора, к обстоятельствам его исполнения, находят прямое отражение в его тексте, так или иначе обыгрываются и осмысляются в нем. Время, как оказалось, принадлежит как раз к таким исключениям.

В белорусских лечебных заговорах известны по крайней мере две формулы, при помощи которых в текст вводится «информация» о времени заговаривания.

Во-первых, во вступительной части заговора нередко присутствует обращение за помощью ко времени суток (вечерней или утренней заре) и дню недели, когда происходит лечение, и этот день недели (понедельник, вторник и др.) определяется как *святой* или *честной*, например:

— «Госпадзі Божа, благаславі, матка памажы, *святая суботычка матычка*, стань на помач» (№ 579, заговор от вывиха);

— «Памалюся, пакланюся Госпаду Богу і ўсем святым святочкам, гадавым празднічкам, ранняй (вячэрняй) зорачцы, *б'ятому аўторачку*» (№ 674, заговор от скулы);

— «...Госпада Бога папрашу, *святога чэснага дзянёчка — нядзелі*» (№ 851, заговор от соринки в глазу; *нядзеля* — воскресенье).

Обращение к *святому дню*, как видим, может сочетаться с обращением за помощью к христианским праздникам, не говоря уже о Господе, Богоматери и святых.

Во-вторых, в заговорах с помощью ряда эпитетов, таких как *добры́й, лучший, лепшы́й* (от польского *lepszy* 'лучший'), *скорейший, помочнейший, Божий, Господний*, характеризуется и непосредственное время (*час, пора*), когда совершается заговаривание/лечение, ср.:

— «Первым разам, *добрым часам* Господу Богу памалюся» (№ 554, заговор от вывиха);

— «Залатнік замаўляю, Божжую мацер на помач прызываю, святы аўторак, ранняя зара — *добрая пара*» (№ 829, заговор от золотника);

— «Другім разочкам, *лепшым часочкам, скарэйшым, памачнейшым*, Госпадзі Божа, памажы жа прыступі у раба Божага (имярек) бяльмо шаптаці» (№ 848, заговор от бельма);

— «Первым разам, *Божым часам*, раннюю зарю... стань жа ты, Госпадзі, на помач...» (№ 601, заговор от зубной боли);

— «Першым разам, *Божым часам*, ранішнаю зарой, *Гасподняю парой*» (№ 885, заговор от урока).

Помимо определения времени заговаривания как *добраго, Божьего* и под., в заговорах изредка встречается формула испрашивания «добраго времени», ср.: «Дай Божачка *час добры́й* і дух лёгкі» (№ 669, заговор от скулы), или его пожелание: «*У час добры...*» (№ 677, заговор от скулы).

Таким образом, при помощи подбора эпитетов моменту лечения/заговаривания придаются требуемые качества и тем самым в белорус-

ских лечебных заговорах постулируется искомое время, которое, суммируя эти эпитеты, можно определить как 'удачное' и 'святое'. Тем самым заговорный универсум актуализирует время как фактор лечения, превращая его в активного соучастника магического процесса.

Болезни

Последняя группа признаков, которую нам предстоит рассмотреть, объединяет эпитеты названий самих болезней. Эта группа весьма обширна и насчитывает более 300 лексических единиц. Практически все эти эпитеты входят в состав мотива («Х а р а к т е р и с т и к и и и с т о ч н и к и н е д у г а»), который встречается почти в половине всех белорусских лечебных заговоров. Мотив «характеристики и источники недуга» указывает на причины и источники той или иной болезни, обстоятельства ее «встречи» с человеком, способ попадания болезни к человеку, воздействие недуга на человека и др.

Мотив «характеристики и источники недуга» широко известен в восточнославянском заговорном универсуме. В белорусской традиции (как, впрочем, и в украинской и южнорусской) он иногда выражен в форме приложений-существительных (рожа-золотуха, скула-брусница и под.), а чаще — в форме перечисления прилагательных или причастий (изредка — местоимений), выполняющих функцию эпитета-определения при названии болезни, ср.:

— «Угаварваю скулу раба Божага Міхаіла: калючую, балючую, урошную, прыгаворную, уцешную, смешну, уракану, улякану, падзіўну, падумну і пагадну, дзявоччу, жаноччу, мужчынскую, бабскую, дзэдаву, бабіну, матчыну, усіх мірскіх хрысціян, і ўпрашаю і ўгараваю дванаццаць скул...» (№ 677, заговор от скулы).

В белорусско-украинско-южнорусской традиции мотив «характеристики и источники недуга» может включать в себя до 20–30 (в редких случаях — до 40–50) эпитетов.

Итак, рассмотрим подробно, как именно описывается болезнь (заболевание, недуг) в белорусском заговорном универсуме. Эпитеты к названиям болезней можно назвать определительными, или характеризующими. Принципиально важно, как нам кажется, и то, что практически все эти эпитеты не принадлежат к кругу постоянных фольклорных эпитетов, а являются в основном новообразованиями и окказионализмами. Эпитеты характеризуют недуг по целому ряду параметров, таких как:

I. Характеристики болезни

Внешние характеристики

- цвет
- подобие чему-либо
- звуковые характеристики
- количественные характеристики
- иные внешние характеристики

Симптоматика болезни

- сопутствующие заболевания

Место на теле человека

Время действия/появления болезни

Эмоционально-оценочные характеристики

II. Причины и источники болезни

- нематериальные
- события/действия
- природные явления
- лица
- животные

I. Характеристики болезни

Внешние характеристики

В цветовой характеристике болезней используется 17 цветных эпитетов, при этом половину составляют цвета красно-коричневой гаммы (*красный, червонный, багровый, розовый, вишневый, бурый, желтый, рыжий, золотой*, а также *серебряный, синий, сивый, черный, белый, зеленый, светлый, рябой*):

золотой (золотуха, золотушная, золотница), серебряный, бурый (бурая буровица), желтый (желтуг(х)а, желтоввица), рыжуха (рыжевуха), багровый, красный (красная красну(ю)х(г)а, краснава, красная красавица, красная красновица), червонный, розовый (розовица, розовуха, рожка), вишнюха, синий (синяя синявица, синяя синюга, синява, синица), сивуха, черный (черная черновица, чернуха, черница), белый (белая беловница, белюга, белица), светлый, рябой, зеленый (зелянуха).

Помимо определений и приложений, встречаются также тавтологические сочетания типа «скула — *красная краснуха*». Анализ сочетаемости эпитетов с названиями болезней показывает: большинство цветковых эпитетов характеризуют кожные болезни, что вполне соответствует реальной симптоматике последних (скула, т. е. нарыв, рожистое воспаление, золотуха, волосень, лишай). По своей функции цветковые эпитеты в заговорах от кожных болезней могут приобретать симпатический характер, ср.:

— «Ты ж, балячко, ты, гарачко, *розовая разавуха*, ты *сіня сініца*, ты вялікая паненка. *Сіні на сіні цвет, рожа на рожы, красны на красны, белы на белы цвет*» (№ 713, заговор от рожы-болячки).

К цветковым эпитетам-признакам одной из кожных болезней, а именно скулы (т. е. нарыва), примыкает характеристика этой болезни по подобию формы и цвета ее проявлений (самых нарывов) ягодам, ср.: *чарница, малина, малиновая, брусница, брусничная, суничная, суніца, калиновая, смородина, крушиновая, рябиновая, ажына, журавина, журавініна*.

Болезнь получает в заговорах и звуковые характеристики, выраженные чаще приложениями, ср.: *шумовая, шумуха* (скула), *лопотуха* (скула), *оручий* (испуг), *крикливые* (ночницы), *грымучая* (грыжа), *квактуха* (лихорадка). Часть этих эпитетов никак не мотивирована; для других же можно найти объяснения: *оручий испуг* (испуг, причиной которого послужил крик-ор, или сопровождаемый криком), *крикливые ночницы* (детская бессонница, сопровождаемая криком), *грымучая грыжа* (признак, видимо, мотивирован аллитерацией, ср. повтор слога *гры*), *квактуха-лихорадка* (возможно, эта характеристика, приписываемая малярии, перенесена на болезнь с лягушки, обитающей в сырых местах, т. е. там, где проще всего подхватить эту болезнь).

Количественные характеристики болезни получают достаточно редко. Скула определяется как *парная* или *одинарная*; а из количественных числительных (в известном смысле также выполняющих функцию признака) в лечебных заговорах упоминается *девять уроков, двенадцать скул, грыж, тридцать уроков, грыж, колтунов* и, наконец, *семьдесят семь жен-лихорадок*.

Рожа и ветер получают также дополнительные признаки, с помощью которых в белорусских лечебных заговорах описывается их внешний облик: так, рожа характеризуется как *красивая, пригожая, пухлая, сухая* (сочетание гиластических эпитетов с симптоматическими), ветер — как *голый, босый, косматый, сухой*.

Эмоционально-оценочные характеристики

За редкими исключениями болезнь, как правило, характеризуется негативно, причем в дополнение к эпитетам с отрицательными значениями (типа *вредный, трусливый* и под.) в белорусских лечебных заговорах встречаются эпитеты, особо указывающие на нехристианскую природу недуга (и потому также несущие негативные коннотации), ср.: *некрещеный, несвященный, поганый, нечестивый, лихой (лихучий), лютый, злой, худой, вредный, варовитый (т. е. вредный, опасный), проклятый, несчастливый, дрянной, наглуха, смутница, дурница, трусливый, боязливый, пужливый, угрюмый, а также любимый, родимый, великий, почестный*.

Таким образом, с помощью эпитетов, определяющих некоторые внешние признаки болезни и ее эмоционально-оценочные характеристики, в белорусских лечебных заговорах проявляется тенденция к персонификации болезни, мифопоэтическое представление о болезни как о живом существе, обладающем отдельными чертами материального облика. Аморфность и дискретность образа болезни вполне соответствует восточнославянской мифологической системе: как известно, облик многих ее персонажей намечен лишь отдельными мазками.

Симптоматические характеристики

Одна из наиболее разработанных групп эпитетов, характеризующих недуг по его симптомам и выраженных главным образом определениями (реже — приложениями), насчитывает порядка 30 лексических единиц. Ср.: *горючий (горячка), кипучий, болючий, колючий (колуха, колкая колковица), пекучий, свербучий, грызучий, ломучий (ломотный), ползучий (ползуха), нудный (нудливый), рассыпной, еднучий, обкладный, обложный, удрыганный, припадный, обморочный, колотливый, мокрица, бессонный, сонливый, дремливый, гноявый (гноялка), потливый, струплюха, простудный (простуженный), сопливый, кровавый (кровявка), рвотный, сухотный*.

Наиболее общие симптоматические эпитеты болезни (боли) как таковой приписываются любому недугу: так, *горючими, колючими и болючими* предстают в заговорах кровавая рана, вывих, лихорадка, зубная боль, скула, болячка, рожа и др. Остальные же симптоматические эпитеты более индивидуализированы и потому закрепляются за одной болезнью или их ограниченным набором: *обморочной* бывает

падучая; *уздрыганными* — испуг и криксы; *сопливым* — подвей; *простуженным* — колтун; *обкладными/обложными* — нарывы и рожа и т. д.

Характеристики болезни по ее месту на теле человека

Эти эпитеты (выраженные по преимуществу приложениями) определяют место проявления недуга в той или иной части человеческого тела, ср.: *жыльный (пажыльный), позакожный, костяной, костяница, наружня, пуповой, потыльный, горлиный, горловица, головной (галавница), вочавница, носавница, губавница, зубной (зубавница, зубавной), подъязычный, вушавый/вушный (подвушница), мозговая мозговница,шейная шейница, подручница, подсердница, грудной.*

Анализ сочетаемости таких эпитетов с названиями болезней показывает их известную окказиональность для характеристики большинства недугов. Иная ситуация с зубной болью: для заговоров от зубной боли указания на ее местоположение (точнее — на местоположение большого зуба) практически обязательны, ср. в заговорах:

— «Галубянята, галубянята, выбірайця зубяняты ў раба Божага, бакавыя, гарлавыя, цемянныя, імянныя...» (№ 647);

— «Сухі дубішча, вазьмі етыя зубішча ад етага дзіцяці, цеменныя, еменныя, бакавыя, гарлава, і калючыя, і балючыя, і падуманыя і пагаданныя...» (№ 637).

Перечень признаков зубной боли по ее местоположению раскрывает народно-анатомические представления в этой области, а также свидетельствует о важности указания на этот признак в ситуации заговаривания/лечения, ср.: *верховой (верхний), горловой, потылошный, висучий, високовой, грудковый (грудной), кутный (угловой), передний, нижний, боковой, корневой, темянной*¹⁷, *е(и)мянной, роговой.*

Характеристики, касающиеся времени действия/появления болезни

Неожиданно многочисленна группа эпитетов, определяющих темпоральные параметры недуга, в том числе:

¹⁷ Представления о теменном зубе известны в восточнославянской народной медицине. В частности, украинцы считали, что на темени новорожденного может вырасти «темянной зуб», и предпринимали специальные действия, чтобы воспрепятствовать этому [Мазалова 2001, 18].

его протяженность и частотность: *вековой, годовой, полугодовой, часовой, годичный (година 'час'), минутный, поминутный, разовой (разуха); время дня, когда появляется недуг: заринный (на заре), зоревой, световой, ранний, снедашний (от снедане 'завтрак'), дзенный, дзеняшний-полудзеняшний, полудзенный, вечерний, вечерний-полувечерный, поздний, ночной (ночница, ночные), полуночный; фазы месяца: сходовой, молодзиковый; времена года (о лихорадке): веснянка, листопадница.*

Ср. в тексте заговора от уроков:

— «Прапу цябе, вадзіца-царыца, не сам сабою, Прачыстаю святою, абмый жа ты ў раба Божжага ўсю з яго балець... *і мiнiтнiую, і часiннiую, і зарыннiую, і паўдзённiую, і вячэрнiую, і паўношнiую...*» (№ 875).

II. Источники и причины болезни

«Нематериальные»

Эпитеты, составляющие эту группу, указывают на то, что среди основных (с точки зрения носителя традиции) причин болезней явно преобладают:

— испуг, страх (*стуг, испуг, ляк, лях; жах; страх; переполох*); отсюда в заговорах появляются: *уляканая скула, страханый колтун, улечные уроки, стружаные уроки, переполошная болезнь;*

— взгляд (*сглаз, поддзие, призор*): *подзивный вывих, приглядный золотник, повижданый урок*¹⁸;

— речь, слово (*уроки, вроки, мова, намовка, разговор*): *урочная боль, ураканая скула, умовная рожка, приговорный вывих, злаязычная болезнь, пригадные зубы;*

— голос, звук: *голосные уроки, почутые уроки;*

— мысль (*помыслы, подуманье*), ср.: *падум(а)ная кровь, злоумышленная болезнь, повумные уроки;*

¹⁸ В дополнение к этому эпитету, указывающему на недобрый взгляд как причину недуга, в белорусских лечебных заговорах от уроков упоминаются и сами глаза как непосредственный источник недуга. Глаза определяются через весьма пространный перечень эпитетов, охватывающих, наверное, все возможные их характеристики, ср. *карие, ярие, белие, серие, ясные, черные, красные, бурие, белозорие, зеленые, синие, голубые, асякие, польские, русские, кривые, слепые, погание, ненавистные, проклятие, плохие, злые, подзадорные, с боку смотрящие.*

— эмоции (смех, жалость, злость, радость и др.), ср.: *посмешный вывих, потешная рожа, жалостная и радостная скула, завис(т)ные и корыстные зубы*.

При относительно небольшом числе лексических единиц, используемых для образования этих эпитетов, их удельный вес в белорусских лечебных заговорах необычайно высок: практически в любом перечне характеристик болезни, подлежащей изгнанию/заговариванию, в тексте заговора обязательно будут и эпитеты этой группы. Это объясняется не только тем значением и той силой, какие придавались слову, взгляду, мысли и чувству в традиционной мифологии и магии¹⁹, но также связано с универсальным представлением о «насланности» любой болезни, о том, что ее источником в большинстве случаев является чужая злая воля (мысль, слово, взгляд).

События/действия

Среди действий, событий и состояний, способных повредить человеку и послужить причиной недуга, в белорусских лечебных заговорах называются несколько, каждый из которых «порождает» ряд эпитетов, определяющих или уточняющих название той или иной болезни:

- встреча, ср.: *пристрешница-скула, встречный лишай*;
- работа, ср.: *працавница-скула, працавотый колтун, рабацюшчая скула*,
- движение, ходьба, ср.: *пахадзюшчая скула, ходяные уроки*;
- сон, ср.: *(за)наспанные уроки*;
- сознательная передача недуга, ср.: *накиданные уроки, наносные зубы, насланная рожа, напуценные уроки, подлитая скула*;
- и некоторые другие действия, могущие стать источником недуга: *запитая рожа, заетая рожа* (болезнь, полученная через еду или питье), *слядной/слядошный испуг* (испуг, полученный в результате того, что человек наступил на чужой след, или порча, наведенная по вынужденному следу), *набродная скула* (скула, на которую человек набрел), *найденные уроки* (порча, переданная человеку через найденную им вещь), *ударная болезнь* (болезнь, полученная в результате удара).

¹⁹ Поэтому мы осознаем, что используемый нами термин «нематериальные источники недуга» — далеко не самый удачный.

Природные явления и локусы

Эпитеты этой группы показывают, какие природные явления и локусы расцениваются заговорным универсумом как источник/причина недуга или как способ попадания недуга в человека (т. е. в известном смысле как среда-посредник), ср.: *ветряной (поветряный, ветровой), водяной, огневой(яной) (огневица), горявой, теплой, суховейный, подымный, световой, месячный, солнечный, бороной, лесовой, луговой, болотный, земляной, полевой, плодовой, росный, снеговой.*

Лица

Одна из наиболее обширных и наиболее значимых групп эпитетов, указывающих на источники недуга. В этом списке называются практически все поло- и социовозрастные группы традиционного сообщества, актуальные для Белоруссии инонациональные группы, а также люди, занимающиеся колдовством, ср.: *человечий, жаноцкий/женский, бабский (бабин), молодичный, дивочий (дзявочий), мужчынский/мужской, первоженский, другоженский, триженский²⁰, дзедав, паробоцкий, ребячий, хлопе(о)цкий, дзицяцкий (дзяціный), малечный, батьков, маткин, теткин, дзядькин, братнин, сёстрин, вдовин (удавіный), вдовцовый, сиротинин, хозяинов, хозяйкин, мещанский, поповский, дяковский, цыганский, панский, московский, еврейский, жидовский, татарский, ведьминский, чаровницкий, боярский.*

Животные

Эта группа также весьма разработана в белорусской заговорной традиции. В ней упоминаются в основном дикие и домашние животные, обитающие поблизости от человека. Указание на животных как источник болезни чаще встречается среди заговоров от кожных болезней (типа лишая), а также от испуга, что отражает реальные народномедицинские наблюдения. Ср.: *волчий, зайчий, птушачий, голубычий, воробьиный, медвежий, гадячий, беличий, лосиный, воловий, конский, жеребячий, быдлячий, говяжий, товарячий, чередевный, коровий, овечий, телячий, свиной, поросычий, котиный/кошачий, котяничий, собачий, мышиный, гусиный, утиный, куриный.*

²⁰ Последние три эпитета указывают на человека, женатого первым, вторым или третьим браком.

Таковы основные группы эпитетов, определяющих в белорусских лечебных заговорах названия самой болезни и указывающие на основные ее характеристики, а также на ее причины и источники. Чтобы составить более точное представление о том, как эти разнородные эпитеты сосуществуют в текстовом пространстве заговора, позволим себе процитировать фрагмент еще одного белорусского заговора от испуга, включающего значительное число эпитетов, определяющих болезнь по разным «основаниям»:

— «Хай не будзе ў рабы Божай (имярек) *пужання ніводнае* [ни одного испуга]: *калючае, балючае, ламучае, урошнае, прыгаворна, уцешна, смешна, уракана, улякана, падзіўна, падумна, пагадана, жаноча, дзяво-ча, мужчынска, бабська*» (№ 1034).

Высокая степень разработанности, а также всеохватность признакового поля группы «Болезни», как нам кажется, выявляет максимальную значимость самого объекта, определяемого рассмотренными выше эпитетами. Можно с уверенностью говорить о том, что для белорусского заговорного универсума (в части, касающейся лечебных заговоров) именно болезнь, недуг, поразивший человека, представляется важнейшим элементом всей заговорной парадигмы и основным адресатом заговора, от точности характеристики которого зависит успех всего лечения/заговаривания. Белорусский лечебный заговор, тщательно описывая саму болезнь и ее истоки, не упуская из виду никаких ее деталей и особенностей, стремится исчерпать возможности ее воплощения и не оставить неназванной ни одну из многочисленных граней ее образа, что и дает основание рассчитывать на успех лечения/заговаривания. Как писал В. П. Петров, «подобное перечисление видов болезни и частей тела обусловлено представлением, что если не упомянуть данный вид болезни или данную часть тела, то болезнь будет продолжать гнездиться в данной части тела. Чтобы избавиться от болезни... надо перечислить по возможности все виды болезни, все виды порчи, все виды уроков, все части тела, в которых может находиться порча, уроки и т. д.» [Петров 1981, 129].

Отсюда — бесконечные перечисления, нагнетание эпитетов и их разнообразие (характеристика болезни по разным тематическим «рядам»). Отсюда — столь популярные в белорусском (да и вообще в восточнославянском) заговорном универсуме определения болезни *всякий, каждый* («Сядзела дзеўка на камені, белы кужаль прала, ятрасці (воспаление) адмаўляла: *калючыя, балючыя, ветраныя, прыстрэчныя, угаданыя, усякія*», № 708, заговор от скулы) и *никакой* (в формулах

отрицания болезни, ср.: «І як з таго свету Ігнатэчку не ўстаць, так ніякія рожы да смерці на целе ў (имярек) не бываць», № 715, заговор от рожистого воспаления), свидетельствующие об установке на исчерпаемость именно этого ряда объектов. Отсюда же — замеченная нами выше индивидуализированность эпитетов (во всяком случае, частичная), приложимых к той или иной болезни: вспомним хотя бы цветовые эпитеты как наиболее выразительные признаки кожных болезней или указание на «нематериальные источники» (слово, взгляд, мысль) многих насланных недугов (*уроки помысленныя, прыглядныя, завистныя, погаданыя* и пр.), а с другой стороны — значимое отсутствие подобных же эпитетов (*прыглядны, нагаворны, подуманны* и т. д.) у недугов, имеющих вполне «земное» происхождение (типа кровотечения или вывиха).

Характеристики и источники болезни, определяемые эпитетами, которые репрезентируют и описывают объект (болезнь) со всех возможных сторон, фактически выполняют не столько функцию определения при некоем объекте, сколько функцию номинации этого объекта. Если общее название недуга имеет родовое значение (*уроки* вообще, *зубная боль* вообще, *грыжа* вообще), то прилагаемый к этому родовому имени эпитет (уточняющий источник этой болезни, ее симптомы, внешний вид или место на теле человека) выполняет функцию видового названия, в известном смысле сближается с именем собственным (*бабские уроки, теменной зуб, завистные страхи, костяная грыжа, ветряной колтун, накиданные криксы* и под.) и тем самым способствует персонификации болезни ²¹.

Восприятие эпитета как имени собственного усматривается и в самих заговорных текстах. Так, в заговоре от скулы (нарыва) характеристические эпитеты заговора прямо называются *именами* болезни, ср.: «*Дванаццаць сабраўшы, кажную по іменню назвайшы*: первая рябая, касцяная, нутраная, сілная, патыльная, і нагаворная, і на вецер пушчаная, залатушная, узбітая, падлітая...» (№ 678); аналогично в заговоре от падучей: «*Я вас усіх дванаццаць знала, па імені называла*: калюча, гаруча, спужана-ўлякана, жаноча, дзявоча, падумна, пасмешна, паглядна, прыгаворна, удавіна, сіраціна, бацькава-матчына» (№ 1206). Процесс превращения эпитета в имя собственное получил завершение в русской традиции — в заговорах от малярии, где 12 лихорадок (дочерей царя

²¹ Как известно, при загадывании объектов (в загадках) выделение и определение тех или иных признаков этого объекта также коррелирует с процессами номинации.

Ирода) получили в итоге 12 имен типа *Гнетяя, Желтея, Глухая* и под., производных от определенных эпитетами симптомов этой болезни ²².

Предвижу вполне понятные возражения по поводу высказанных выше соображений.

В современных исследованиях заговор обычно характеризуется как «энциклопедический» жанр, отличающийся «полнотой» описания мира, «высочайшей степенью заполненности и детализации» каждой из сфер этого мира, которые в свою очередь включены в «единую и законченную картину» — заговорный универсум. По мысли В. Н. Топорова, этому в значительной мере способствует «установка на полное перечисление предметного состава каждой из... групп, на „исчерпаемость“ ее». «Эти списки-перечни включают в себя, — как отмечает исследователь, — перечисление частей пространства... времени... персонифицированных фигур... „бытовых“ предметов... ритуально-культурных объектов... болезней... животных... растений» и т. п. [Топоров 1993, 9–11]. С этой особенностью заговорного универсума ²³ исследователи связывают и механизм действия заговора, который путем тщательного восстановления всех тематических групп и их полного состава, путем «выстраивания» упорядоченных рядов разных элементов микро- и макрокосма стремится передать эту упорядоченность страждущему и больному и тем самым избавить его и мир от дисгармонии, «воссоздать единство мира» в виде целостной и замкнутой структуры [Завьялова 2000, 174].

Из этого суждения, в целом справедливого в масштабах заговорного универсума вообще, со всей очевидностью следует по крайней мере один вывод — о принципиальной равнозначности всех названных (и неназванных) тематических групп (пространство, время, лица, животные, растения, части тела, болезни и др.), взятых во всей их мыслимой полноте, — для характеристики каждого отдельно взятого заговорного универсума. Однако при более пристальном взгляде на конкретные заговорные традиции (хотя бы в рамках славянского мира) выясняет-

²² Об истории и составе этих номинаций лихорадок см. подробнее: [Юдин 1997, 233–261].

²³ Она в свою очередь есть отражение универсальных характеристик первобытного мышления, стремящегося к упорядочиванию всего сущего, к помещению каждого предмета на одно строго и навсегда определенное место, заботящегося «об исчерпывающем наблюдении и о систематической инвентаризации отношений и связей», что должно способствовать поддержанию миропорядка, могущего быть разрушенным при нарушении этой упорядоченности [Леви-Строс 1994, 121–122].

ся, что эта постулируемая равнозначность не соответствует реальной картине. Каждая славянская заговорная традиция явно отдает предпочтение не всем и даже не большинству заявленных выше тематических рядов. Реализуя тенденцию к экспликации полного состава того или иного тематического ряда, славянские заговорные традиции отбирают один или два из них, сосредоточивают на них все свое внимание, разрабатывают их со всей возможной полнотой, а в отношении остальных тематических рядов — прибегают к весьма поверхностному их представлению, ограничиваясь названием основных единиц того или иного ряда (так белорусская традиция поступает с описанием человеческого тела по десятку–полутора главных его частей и органов) или даже их в известном смысле случайной «выборкой».

Вот почему такое детальное и всеобъемлющее описание, именование и перечисление человеческих недугов через систему эпитетов, характеризующих сам недуг и его источники (и, кстати сказать, в таком объеме отсутствующее в других славянских заговорных традициях), может расцениваться как специфическая черта белорусского заговорного универсума, выявляющая действующие внутри него культурные механизмы. *Именно точная и всеобъемлющая номинация болезни является, по нашему мнению, основным способом излечения человека* (учтем, что в белорусских заговорах формулы изгнания/уничтожения болезни выражены, как правило, всего лишь одним–двумя предикатами типа «уходи», «выгоняю», «отправляю», «вынимаю», «сжигаю», «сгрызаю» и под.). Общеизвестно, что для мифологического мышления знание имени есть залог овладения объектом, способ постижения его сути и подчинения его своей воле²⁴.

* * *

Рассмотрев признаковое пространство основных тематических групп белорусских лечебных заговоров, можно обобщить сделанные наблюдения.

Встречающиеся в белорусских лечебных заговорах *эпитеты* выполняют разные функции и значительно отличаются друг от друга по своей семантике и роли в заговорном универсуме. Мы выделили по крайней мере четыре основных типа эпитетов.

²⁴ Это не означает, однако, что в белорусском заговорном универсуме действует только этот культурный механизм, ср. выше «магию идеального тела» и др.

Во-первых, эпитеты симпатические, или символические. Они напрямую соотносятся с содержанием и функцией заговора, а также с основными его компонентами и образами и фактически развивают и усиливают наиболее релевантные для данного заговора свойства или качества того или иного объекта. Заговаривая кровь, Богородица мотает шелк, но не просто шелк, а непременно *красный*; речка, забирающая собой бессонницу (в заговорах от последней), оказывается в заговорах *трескучей* и *тискучей*, что указывает на шум как источник детской бессонницы. Симпатические, или символические, эпитеты формируют символическое поле заговорного универсума и проецируют каждый конкретный текст в область фольклорной традиции.

Во-вторых, магические эпитеты, сферой референции которых является искомое качество некоего объекта, то самое, к достижению/приобретению которого стремится заговор, ср. зубы *крепкие, как крепкий дуб, белые, как белый камень*, и под. Такие эпитеты в белорусских лечебных заговорах встречаются довольно редко (возможно, в связи с тем, что в белорусских лечебных заговорах не так много формул сравнения, для которых подобные эпитеты типичны).

В-третьих, образно-моделирующие эпитеты, те, благодаря которым в заговорном универсуме складываются многогранные образы определенных объектов (природных или артефактов). В отличие от двух упомянутых выше типов, моделирующие эпитеты могут выполнять эту свою функцию не поодиночке, а лишь в сочетании с другими, аналогичными им по общему значению, по принадлежности к одному ряду (ср. *дорогой, золотой, мягкий, застланный, пуховый* и др. как признаки «роскошного мира», куда заманивают болезнь). Заметно, что, взятый по отдельности, каждый из этих эпитетов не создает целостной картины, единого образа и вполне может входить в другие тематические парадигмы, и только попав в заданный ряд «образных синонимов», эпитет начинает играть предписываемую ему роль. В рассмотренной нами традиции за счет продуманного подбора эпитетов создается образный мир белорусских лечебных заговоров: образы человеческого тела; «мифологического центра, где находится сакральный целитель»; «иного мира», где болезнь ожидает роскошная жизнь; пустынного и заброшенного «того света», куда изгоняют болезни; «верхнего», сакрального мира. Совершенно очевидно, что если бы все эти образы были представлены лишь рядами номинативов (имен существительных), то заговор не имел бы возможности выразить качество этих образов, их эмоционально-оценочную характери-

стику, столь значимую для различения, например, тела идеального (определяемого *буйной* головой, *работящими* и *белыми* руками, *резвыми* ногами, *черными* бровями и *ясными* глазами) и тела вообще (состоящего из тех же головы, рук, ног, бровей и глаз).

В-четвертых, номинативные эпитеты, выполняющие функцию точного именованья объекта (или — выделения отдельных видов в рамках единого рода объектов) и исчерпывающего перечисления всех имеющихся объектов данного ряда, что, с точки зрения мифологического мышления, необходимо для правильного обращения с объектом (характеристические эпитеты болезни).

Помимо того что эпитеты участвуют в создании содержательного, символического и образного планов заговорного универсума, они также формируют прагматический контекст заговора как вербального ритуала. Эта функция наиболее очевидна у эпитетов, определяющих время лечения как 'удачное' и тем самым провоцирующих успешность, результативность всего ритуала²⁵. Вместе с тем ту же функцию (влияния на действительность с целью изменения последней) можно отчасти усмотреть и в других группах эпитетов, в частности тех, которые в белорусских лечебных заговорах моделируют образ идеального тела, «навязывая» его пациенту.

Еще одна проблема, актуальность которой была осознана в ходе работы над статьей, — это вопрос о том, как в поэтическом языке белорусских лечебных заговоров соотносятся постоянные и непостоянные эпитеты, т.е. фактически вопрос о степени «живости» и новизны или, напротив, консервативности и каноничности эпитетов белорусских лечебных заговоров.

Рассматривая эпитеты, характеризующие природные объекты и локусы, части тела и предметный мир белорусских лечебных заговоров, мы имели дело по преимуществу с постоянными общефольклорными эпитетами, которые, будучи по сути своей украшающими, т.е. указывая лишь на онтологические свойства тех или иных предметов и объектов (типа *белый снег*, *синее море*, *пуховые перины*, *дубовые столы* или *красная девица*), тем не менее оказались способны выразить существенные особенности белорусского заговорного универсума, а также сформировали его образный и сюжетный контур. В то же время эпитеты, определяющие в белорусских заговорах характеристики и

²⁵ Прагматика «побуждения» признается исследователями важнейшей приметой вербальных ритуалов, см.: [Толстая 1994, 175].

причины болезней, имеют совсем иную природу. Если применить к ним терминологию В. М. Жирмунского, то это уже не собственно эпитеты (эпитеты украшающие), а так называемые поэтические определения, улавливающие в описываемом ими объекте нечто новое, индивидуальное, частное и окказиональное [Жирмунский 1977, 357].

Эти различия в природе двух групп эпитетов — постоянных и окказиональных — еще раз, как нам кажется, заставляют усмотреть в сравнительном разнообразии, индивидуальности и ситуативности эпитетов, относящихся к болезням, свидетельство значимости самого объекта, определяемого этими не совсем типичными фольклорными эпитетами (*уроки мужицкие, ляки радостные и жалостные, детинец ветровой, колтун уздрыганный* и т. д.).

Такая специфичность целого фрагмента поэтического языка заговоров находит поддержку в современном понимании заговора как жанра в значительной мере импровизационно-ситуативного, который «коллективное» как бы заменяет «индивидуальным», в котором «индивидуальность» сочетается с «неофициальностью» и даже «интимностью», жанра, который может действовать и добиваться искомого результата только «в связи с данным имярекoм, в данном месте и в данное время, в данной индивидуальной ситуации» [Топоров 1993, 4–5].

Принятые сокращения

- Баранов 1999 — *Баранов Д. А.* «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифической анатомии восточных славян // *А се грехи смертные, злые... Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России.* М., 1999. С. 737–746.
- Давыдова 1984 — *Давыдова О. А.* О семантической структуре прилагательного «золотой» в языке русских народных сказок // *Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова.* Курск, 1984. С. 118–126.
- Евгеньева 1963 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.
- Еремина 1967 — *Еремина В. И.* Метафорический эпитет (Из поэтики фольклора) // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка.* Т. 26. Вып. 2. М., 1967. С. 144–152.
- Жирмунский 1977 — *Жирмунский В. М.* К вопросу об эпитете // *Жирмунский В. М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. М., 1977. С. 355–361.

- Завьялова 2000 — *Завьялова М. В.* Отражение некоторых особенностей построения заговорной картины мира в структурной организации текста (на материале литовских заговоров) // *Studia mythologica Slavica. Ljubljana*, 2000. III. S. 173–186.
- Леви-Строс 1994 — *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
- Мазалова 2001 — *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.
- Панченко 1968 — *Панченко А. М.* О цвете в древней литературе славян // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 3–15.
- Петров 1981 — *Петров В. П.* Заговоры / Публикация А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Познанский 1995 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Пропп 1941 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1941.
- Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122–149.
- Седакова 1999 — *Седакова И. А.* Эпитет в структуре и семантике болгарских пословиц и загадок (Опыт сравнительного анализа) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999. С. 157–176.
- Славянские древности 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172–177.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Шиндин 1993 — *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.
- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

А. Л. Топорков

Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века

В рукописных источниках XVII–XVIII вв. сохранились заговорно-заклинательные тексты, общее количество которых исчисляется, по-видимому, многими сотнями [Турилов, Чернецов 1997]. Их переписывали в особые тетрадки, которые хранили дома или носили с собой в качестве амулета; включали в лечебники, в сборники смешанного состава; заговоры сообщали на следствии люди, обвиненные в колдовстве. Наиболее значительным ранним собранием заговоров остается Олонецкий сборник 2-й четверти XVII в., хранящийся в Библиотеке Российской академии наук (СПб.; шифр: Сев. 636 (21. 9. 10)).

К сожалению, заговоры XVII–XVIII вв. почти не изучены в филологическом отношении. Исследователи рассматривали их до сих пор главным образом в контексте русской культуры XVII–XVIII вв. и практически не затрагивали вопросов поэтики [Елеонская 1994, 99–178; Бобров, Финченко 1986; Смилянская 1987; Соболева 1992; Смилянская 1996; Покровский 1987; Лавров 2000]. Настоящие заметки основаны главным образом на упомянутом Олонецком сборнике; привлекаются и некоторые другие записи заговоров XVII в. и более позднего времени.

Напомним вкратце историю Олонецкого сборника. Рукопись нашел преподаватель Петрозаводской духовной семинарии Л. Н. Малиновский в одной из деревень Заонежского полуострова и опубликовал подборку заговоров из нее в 1876 г. в «Олонецких губернских ведомостях» [Малиновский 1876]. Статья была перепечатана также в «Олонецком сборнике» [Малиновский 1875–1876]. Свою находку Л. Н. Малиновский подарил Олонецкому краеведческому музею.

В 1902 г. сборник был передан из музея в Библиотеку Российской Академии наук. В 1913 г. он был описан и вновь частично опубликован В. И. Срезневским [Срезневский 1913, 196–202, 481–512]. Всего сборник включает 125 заговоров; из них 10 текстов финноязычных и 115 русских. 87 русских текстов издал В. И. Срезневский; недавно еще 11 русских текстов включила в свою статью Н. В. Логунова [Логунова 1998, 95, 98–99]¹.

В 1976 г. к финноязычным текстам Олонецкого сборника обратился петрозаводский лингвист А. П. Баранцев; он сумел идентифицировать их язык, расшифровал и прочитал их, а также опубликовал на языке оригинала и в русском переводе [Баранцев 1979; Баранцев 1984; Баранцев 1987]. А. П. Баранцев пришел к выводу, что «финноязычные тексты в сборнике заговоров записаны на людиковской территории и являются скорее всего людиковскими» [Баранцев 1979, 300]². Он высказал также соображения о том, кем могли быть составители сборника: «Некоторые особенности русского состава сборника (письмо двух почерков, врачевальный характер рукописи, наличие группы социальных заговоров на царя и власти, упоминание имени царя Михаила Федоровича — правил в 1613–1645 гг. — в одном заговоре, записанное тайнописью) заставляют думать, что рукопись создали два человека, жившие в начале XVII века; они были крупными знатоками народной медицины в южной Карелии и имели какие-то контакты с высшими представителями русского государства.

Единственными, видимо, кандидатами на роль авторов сборника, которые удовлетворяют отмеченным выше условиям, являются лоплянин Григорий Меркурьев и его племянник Кузьма Федоров, жители деревни Андриевская Ялгубской волости Шуйского погоста, родоначальники ялгубских обельных крестьян. Языковые особенности нерусских заговоров, существующие сведения о личностях Г. Меркурьева и К. Федорова, общий исторический фон общественно-политической жизни Шуйского погоста в конце XVI и начале XVII в. — все это хорошо согласуется между собой» [Баранцев 1979, 112].

Еще в 1913 г. В. И. Срезневский отмечал, что «почерневший и истрепанный от частого употребления, написанный далеко не разборчивою скорописью, иногда — в особых таинственных случаях — тарабарщиною, сборник этот с 125 заговорами замечателен по подбору и разно-

¹ В настоящее время полный текст Олонецкого сборника готовится к печати совместно Л. И. Сазоновой и автором статьи. Подробнее об истории Олонецкого сборника см.: [Баранцев 1984, 298–302].

² Наше исследование основывается на материале русских заговоров Олонецкого сборника; людиковские тексты привлекаются только для сравнения.

образию содержания» [Срезневский 1913, 196]. Включенные в сборник заговоры призваны помочь в самых разных ситуациях: в личной и семейной жизни, при болезнях, при трудных родах, на охоте и при выгоне скота, в суде, перед лицом власти, на свадьбе, при кулачном бое и т. д. В этом отличие Олонецкого сборника от большинства известных нам рукописных сборников XVII–XVIII вв., имеющих специализированный характер (от вражеского оружия, пастушеские отпуски и др.).

Заговоры и сопроводительные тексты

Особая ценность Олонецкого сборника обусловлена тем, что в нем приводятся не только тексты заговоров, но и описания тех ритуальных действий, которые сопровождают их произнесение. Эти описания³ в отдельных случаях очень подробны, содержат указания на время, место, обстоятельства произнесения заговора, используемые при этом материальные предметы. Можно сказать, что инструкции превосходны в этнографическом отношении и много выигрывают по сравнению с краткими ремарками, которыми обычно сопровождаются заговоры вплоть до современных публикаций.

Инструкция важна и в соотношении с заговором, поскольку проясняет его смысл и ритуальный контекст, и сама по себе, как текст, написанный в деловой манере, совершенно отличной от заговорной. Сопоставление заговора и инструкции позволяет выявить некоторые отличия в стиле деловой речи и речи заговорной и тем самым осмыслить язык заговора как специфическую подсистему диалекта⁴.

Тексты инструкций поразительно отличаются от текстов заговоров по своей стилистике: они имеют сугубо деловой, конкретный характер, лишены метафорической или украшающей эпитетики, например: «А говор[и] ж, а самому водить безымянным перстом; да взяв рябина да держать в мошни, и хоте б посох мошно зделать да в руках держать» (№ 102)⁵. Сопроводительные тексты дают вполне реальный об-

³ Далее мы будем условно называть их «инструкциями».

⁴ Ср. наблюдения Н. В. Логуновой: «Наличие в рукописном сборнике и описаний обряда, и самих текстов заговоров дает возможность выявить специфику фольклорного языка по сравнению с непосредственной фиксацией непринужденной речевой манеры носителей севернорусского говора первой половины XVII в.» [Логунова 1998, 95].

⁵ В цитатах из Олонецкого сборника и других источников XVII–XVIII вв. тексты переведены на современную графику; пунктуация дается в соответствии с современной; выносные буквы внесены в строку, титла и сокращенные обозначения слов *имя-*

раз пространства с крестьянским двором (№ 8, 57), жилым домом (№ 34, 57, 59, 91) и домом пустым, заброшенным (№ 106), баней (№ 54), небольшой церковью и часовней (№ 35), полем (№ 1, 6), рекой (№ 30), лесом с укромными местами, муравейниками, рябинами и осинами (№ 45, 58, 103, 121), могильником и могилой мертвеца, умершего без покаяния (№ 5), или просто могилой «неизвестного мертвеца» (№ 75).

С точки зрения лингвистической особенно интересны те случаи, когда в инструкции и в заговоре говорится об одних и тех же природных явлениях и материальных предметах, но именуются или описываются они по-разному, в разных стилистических регистрах. Например, в инструкции речь идет об «утренней зоре», а в тексте заговора обращаются к «государыне красной зоре Огрофене» (№ 1). Чтобы произнести заговор от «хмельного питья», идут к могиле, в которой лежит «неизвестной мертвец»; в инструкции он именуется *мертвец* или *мертвый*, а в заговоре к нему обращаются как к «усопшему» (№ 75)⁶.

Такие существительные, как *поле*, *лес*, *река*, *камень*, *осина*, *рябина*, *солнце*, которые в заговорах, как правило, сопровождаются эпитетами (*чистое поле*, *пустой лес*, *белой камень*, *злат камень*, *синь камень*, *рябины кудрявые*, *горко древо осина*, *красное солнце*), в сопроводительных текстах фигурируют без определений: «Полож на поле под камень» (№ 6); «И пойдешь в лес к осины...» (№ 121); «Слова говорить над рябиной...» (№ 103); «В лети на заход солнца...» (№ 7). Когда в инструкции речь идет о «поле», то имеется в виду вполне реальное поле, на котором лежит камень (№ 6) или растут сельскохозяйственные культуры: «Есть трава в поле молчан. Растет по пе[ре]городам и по межам во ржи и в жите...» (№ 1). В заговорах же речь идет о фольклорно-мифологическом «чистом поле», где субъект встречается Богородицу с ангелом-хранителем или апостолами и архангелами (№ 18, 52) либо «поклоняется и покоряется» четырем ветрам (28).

Если существительные в инструкциях сопровождаются определениями, то они имеют не украшающий, а сугубо конкретный характер и указывают на специфические свойства предметов и живых существ, на-

рек, *человек*, *раб Божий* раскрыты. Ссылки на тексты Олонецкого сборника приводятся в тексте с указанием номера текста по описанию В. И. Срезневского. Тексты Олонецкого сборника, напечатанные В. И. Срезневским, даются по его публикации; тексты, не вошедшие в его публикацию, цитируются по рукописи БРАН. Курсив в цитатах всюду наш.

⁶ Впрочем, когда в заговоре фигурировал такой покойник, по отношению к которому не требовалось соблюдать речевой этикет, его называли именно «мертвецом» (№ 82).

пример: «Говори на *теплой хлеб*» (№ 82), «Как теля корова родит, и то *мокрое теля*, пока не оближет мать, взять... Да взять *гверстяннoй* камень да обвязать в *белoй* платок, а вязать куколкой, да *красной* ниткой обвить, да положи в ноги в *задние*, где корова стоит, в навоз...» (№ 41).

Прилагательные *синий*, *красный*, *белый* выступают в инструкциях в качестве цветообозначений и согласуются с предметными существительными, например: «...а *цвет син(ь)* у неи (у «травы молчан». — А. Т.), а иной *бел* у неи: *белoй цвет* мужик, а *синeи* женка...» (№ 1); «...в лeси приготов(ь) рябину... выреж(ь), по концам заверти щелком *крас(нои) нит(ь)ю*, а середку роздвой да полож(ь) ту щепку в нутро да завей *красною нит(ь)ю*...» (№ 6); «...да *взят(ь)* гверстяннoй камен(ь), да обвязат(ь) в *белoй платок*, а *вязат(ь)* куколкой, да *красной ниткой* обвит(ь)...» (№ 41). В текстах заговоров те же прилагательные развивают переносные, метафорические значения, хотя в отдельных контекстах сохраняют и функцию цветообозначений (см. ниже).

Даже в тех случаях, когда в инструкции и в тексте заговора прилагательное относится к одному и тому же существительному, смысловое наполнение словосочетаний может быть разным. Например, *белая пена* в инструкции имеет вполне конкретный характер и служит идентификации растения: «Возми в лети траву, на которой травы живет *пена белая, что слина*...» (№ 73). Та же *белая пена* в тексте заговора явно имеет какой-то символический смысл; характерно, что эпитет *белая* стоит в одном ряду с *черная*; это указывает на то, что цветовое значение здесь если и не отсутствует полностью, то во всяком случае не доминирует: «И глотает Иван хобер, Мари(и)н сын, со свята моря-окияна *пену черную и белую*...» (112).

В зависимости от определений и от контекста одни и те же существительные развивают разные значения — конкретно-предметные в инструкциях и переносно-метафорические в заговорах. Например, в инструкции фигурирует «верхняя доска» гроба, которую следует с него снять, а в заговоре — «гробная доска» как символ смерти (*так бы мне, рабу Божию (имярек), хмельного питья ни пити... до гробной доски*).

Фольклорная и книжно-религиозная эпитетика в заговорах

Заговоры Олонецкого сборника функционировали на пограничье рукописных и устных традиций; они впитывали в себя черты фольклорных заговорно-заклинательных текстов и христианских молитв. Этот своеобразный полукнижный-полуфольклорный характер в зна-

чительной степени определил отбор и особенности функционирования выразительных средств заговоров, в том числе и эпитетов.

Во-первых, в заговорах четко выделяется группа эпитетов, сопровождающих понятия христианского универсума (имена персонажей христианского предания, названия православных праздников и предметов богослужения и др.): «Святой Дух» и «раб Божий» (во многих текстах), «Пречистая Богородица» (№ 3, 18, 22, 34, 76, 83, 112), «Пречистая Мати Божия» (№ 52, 90, 125), «святая госпожа Богородица» (№ 59), «милостивый государь Спас» (№ 90, 112), «милостивой Христос» (№ 3, 16), «истинный Господь наш Иисус Христос» (№ 102), «Христос, царь небесный» (№ 59, 116), «ан[г]елской чин» (№ 34), «силы небесныя» (№ 89), «святой Георгий» и др. святые (№ 87), «честная риза и святая» (№ 76), «святая и нетленная риза» (№ 76), «милосердая десница» (№ 56), «мир крещеной» (№ 85), «православное крестьянство» (№ 86), «православныи крестьяне» (№ 86, 88), «Христова Пасха» (№ 85), «светлое Христово Воскресенье» (№ 86), «честный крест» (№ 87, 88), «боги еллинские» (№ 87, 88), «цари и князи еврейскии» (№ 31, 35), «ад преисподний» (№ 79) и др.

В языковом пространстве христианского универсума сборника наиболее употребительным является прилагательное «святой» («святой»). Оно фигурирует в сборнике 91 раз (из них 88 в текстах заговоров и 3 — в инструкциях)⁷. Чаще всего оно используется в словосочетании Святой Дух (29 раз), которое встречается многократно в формуле «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа»; на втором месте по частотности — словосочетание святое море-окиян (8), в котором святой заместил постоянный эпитет синий. Далее следуют по частотности сочетания прилагательного святой с многочисленными именами христианских святых, ветхозаветного пророка Илии, Богородицы, Иоанна Предтечи, апостолов, ангелов и архангелов, небесных сил: «Георгий» (№ 87), «великомученик Георгий» (№ 87), «Георгий Храбрый» (№ 56) или «Егорей» (№ 25); «государи Козма и Дамиян» (№ 23, 56, 103, 112); «государь папа Римский» (№ 13); «страстотерпцы Борис и Глеб» (№ 123, 124); «священномученик Христов Антипа» (№ 83); «отец Ануфрей» (№ 100); «Илья» (№ 26) или «пророк Илья» (№ 14); «госпожа Богородица» (№ 59); «Иван Предтеча» (№ 56); «Иванн Богослов» (№ 21); «апостол Лука» (№ 56); «ангел-хранитель мой» (№ 83); «аггелы и архангелы Михаил и Гавриил» (№ 87, 112, 123, 124); «архангелы Христовы»

⁷ Здесь и далее в подсчетах учтены только русскоязычные тексты Олонецкого сборника.

(№ 83); «небесная сила» (№ 125). Сюда примыкают также «баба Соломонида» (№ 116), «Филисип и Сип и Елисип» (№ 56) и не вполне ясный «государь Ефимеянов аггел» (№ 86). Как уже отмечалось, иногда «святыми» именуется также локусы и персонажи мифологического центра мира: «море-окиян» (№ 18, 90, 91, 112, 114), «белый камень» (№ 85), «муж» (№ 19, 79). Неоднократно встречается также субстантивированное употребление в словосочетании «все святые» (№ 87, 90, 124).

Во-вторых, в заговорах имеется множество эпитетов, характерных для фольклорного универсума. Они относятся в основном к существительным, обозначающим элементы ландшафта и деревья, к названиям зверей и птиц, небесных светил и других источников света, различных материальных предметов: «синее море» (во многих текстах), «чистое поле» (№ 18, 28, 52, 76), «пески рудожелтые» (№ 110), «крутые красные береги» (№ 30), «темные леса» (№ 90), «болота непроходимые» (№ 90), «рябины кудрявые» (№ 90), «горко древо осина» (№ 101), «красное солнце» (№ 18, 32), «светлая зоря» (№ 18), «частые звезды» (№ 18), «млад месяц» (№ 43), «светлой месяц» (№ 88), «белой свет» (№ 32), «буйные ветры» (№ 42, 110) или «буйной ветр» (№ 11, 116), «медвяная роса» (№ 116), «лютой змий» (№ 9), «белой лебедь» (№ 91, 121) или «белая лебедь» (№ 5, 58, 121), «серые заецы и овцы» (№ 87), «серый волк» (№ 87), «нитка шелковая» (№ 93, 96, 99), «крепок лук» (№ 98), «горячая кровь» (№ 13), «сладкия меды» (№ 88), «красная девица» (№ 4, 93) и др. Встречаются в заговорах и характерные для фольклора трехчленные композиты с одним или двумя краткими прилагательными: «дуб сыр матер» (№ 17), «сыр дуб кряковист» (№ 28), «сыро матера земля» (№ 125), «млад светел месяц» (№ 18), «бел латыр камень» (№ 29) или «бел камень латар» (№ 93).

Хотя приведенные прилагательные являются постоянными эпитетами и в основном совпадают с эпитетами других жанров фольклора (например, былин в записях XVII в.)⁸, они все же не закреплены жестко за определенными существительными. Даже такие устойчивые словосочетания, как *синее море* и *бел камень*, не являются единственно возможными. Наряду с ними в Олонецком сборнике встречаются sporadически просто *море* и *камень* без эпитетов, а также с другими эпитетами, например: *море золотое*, *море черное*, *синь камень* (см. ниже).

При конструировании образа фольклорно-мифологического мира наиболее существенную роль играет прилагательное *золотой* (*златый*).

⁸ См. перечень эпитетов из былин XVII в. в кн.: [Евгеньева 1963, 326–327].

Ниже мы будем говорить о нем подробнее, пока же отметим, что только в 3 контекстах (всего 5 употреблений из 101) «золото» фигурирует при описании реалий христианского мира, причем во всех этих случаях используется церковнославянская форма *златый*: *златая лествица* с неба, по которой спускаются ангел-хранитель и Богородица (№ 18), *престол злат*, на котором сидят Христос и Богородица (№ 125), *златые ключи* и *златые замки*, которыми Богородица запирает железный тын (№ 125). Во всех остальных случаях этот эпитет присваивается тем локусам, предметам и персонажам, которые связаны с фольклорным универсумом.

Персонажи фольклорно-мифологического и христианского миров в Олонецком сборнике довольно четко противопоставлены друг другу функционально и распределены по разным пространственным сферам. В отличие от более поздних заговоров XIX–XX вв. они еще существуют, почти не смешиваясь друг с другом. Так, например, Христос и Богородица, как правило, сидят на небесном престоле и только в единичных случаях Богородица сидит на синем камне посреди океана (№ 76) или под дубом среди поля (№ 52). Чтобы накрыть человека своей ризой, Богородица спускается с неба по золотой лестнице (№ 18). Антропонимическое пространство в заговорах XVII в. структурировано таким образом, что христианские персонажи связаны в основном с небом, а персонажи фольклорно-мифологического плана — с миром сверхъестественным (остров или камень на море) либо с локусами реальными, но «чужими» — лесом, рекой или землей⁹.

Немногочисленные тексты, в которых христианские персонажи перенесены в фольклорно-мифологическое окружение либо, наоборот, субъект заговора перемещен в мир христианских святых, демонстрируют интересное сочетание фольклорной и книжно-христианской топики. Так, например, в рамках одного предложения сочетаются прилагательные *чистый* и *пречистый*, которые формально отличаются только приставкой *пре-*, но связаны с разными «мирами»: «Есть *чистое* поле, и есть в *чистом* поле стоит Егор дуб и под дубом Егором сидит *Пречистая* Мати Божия... И посмотрит *Пречистая* Богородица на поле на *чистое*...» (№ 52). В одном из заговоров Олонецкого сборника *камень* назван не только *белым* (что вполне обычно), но и *святым*: «Есть Иордан(ь) река, среде Иердани реки *бел камень*, на том *белом камени святом* стою яз, раб Божии имярек, и смываю с себя худость и умываю на себя хорошество и лепоту» (№ 85). Характерно,

⁹ Подробнее об этом см.: [Топорков 2001].

что мифическая *река* при этом названа Иорданью, а сам субъект заговора уподобляется Христу, принимающему в ней крещение.

Словосочетание *небесная сила* подчас оказывается на пересечении христианского универсума и фольклорно-языческого. *Небесная сила* может выступать в одном ряду с *земной силой* и *водяной силой* и даже с умершими родителями: «Святаго Илью подоиму с *небесной силой* на помощ себе, земная сила со *земной силой*, водяная сила с *водяной силой*, родители с четвертой сторонны...» (№ 91). *Небесная сила* здесь, по-видимому, обозначает и саму небесную стихию, и тех неназванных сверхъестественных персонажей, которые в ней обитают. Эта сила поднимается вместе с пророком Ильей, что вроде бы говорит о ее христианской природе, однако ее соположенность с силой земной и водяной придает контексту определенную двусмысленность и побуждает видеть в *небесной силе* не сонм ангелов, а скорее каких-то стихийных языческих существ. Тавтологические сочетания *земная сила со земной силой*, *водяная сила с водяной силой* имеют параллель в другом заговоре, где лексически расчленены природные объекты и те силы, которые в них обитают: «...Говорю слова от *воды* и от *водянной силы*, говорю слова от *лесу* и от *лешеи силы*...» (№ 125).

В других заговорах *небесная сила* лишена такой двусмысленности и сопрягается только с персонажами христианского пантеона: «Начинаются сии словеса от самого Иисуса Христа и от *небесных сил*...» (№ 111); «...Говорю слова от херувимския силы и от серафимския, говорю слова от всей *небесной силы*, от Михаила и Гавриила...» (№ 125). Лишены двусмысленности и те контексты, в которых это словосочетание выступает во множественном числе: «Святити архангели Христови Михаила и Гавриил и вся *силы небесных*...» (№ 83); «...святити государи Михаила архател и Гавриил архател, всех *небесных сил* воеводы...» (№ 112).

Сравнения с животными и «звериная» метафорика

Фрагменты молитвенного и заговорно-заклинательного характера могут сочетаться даже в рамках одного текста. При этом в некоторых случаях видны «швы», с помощью которых соединены разные части текста: они могут различаться, в частности, по топике и характеру стилистических фигур. Приведем в качестве примера один из заговоров к власти из Олонецкого сборника:

«Господи Боже, благослови, отче! Во имя Отца и Сына и *Святаго Духа*. Аминь. Веру нося, прикрхся небесы, преодеяхся облаки и за-

щитихся *честным крестом* и помолихся *святому Георгию*, глаголя сице: „*Святый Георгий*, обуздал еси он *царев, богов еллинских*, тако обуздай супостатов моих, восстающих на мя, на раба твоего (имярек), и укроти их, аки овцы пред волком, и меня укрепи на них, аки льва и волка, восхищающая и рыкающая на них, молитвами *святых аггел* и архангел Михаила и Гавриила, Урила и Рафаила, и Варфила и Сисиния, молитвами *святого великомученика Георгия* и всех *святых* во веки веком“. Аминь 3-жды. А той молитве ключ и замок¹⁰. И всех завяжу в узел, и не могли бы рещи на меня и против меня, *раба Божия* (имярек), никакого слова со дерзновением, были бы оне *тма темная*, был бы у них *воловей язык, тетерин бы ус и ум, сера заецца* переполох, бегали бы от меня, аки *серые заецы и овцы*, а яз бы гонялся за ними, аки *серый волк*, и угрыз бы их за *заднюю ногу*» (№ 87).

Первая часть текста имеет молитвенный характер; этому соответствует книжно-христианская топика, апелляция к божественным силам. Из прилагательных чаще всего употребляется эпитет *святый (святые)*: *святый Георгий* (дважды), *святый великомученик Георгий*, *Святый Дух*, *святые аггелы*; *святые* как субстантивированное прилагательное. Упомянуты по одному разу: *честный крест* и *цари, боги еллинские*.

Во второй части субъект не молится, а действует, он не защищается, а жестоко и решительно расправляется со своим противником. Действие спускается с небес на землю и как бы переносится из мира сакральных ценностей в царство живой природы. Наиболее употребительно здесь цветное прилагательное *серый (сер, серые)*: *серый волк, серые заецы и овцы, сер заец*.

В первой части текста имеется в виду сравнение с животными, во второй — магическое отождествление с ними, которое как бы осуществляется в действительности по мере развертывания текста. Вместо книжного льва во второй части появляются хорошо знакомые составителям Олонецкого сборника тетерев и заяц. Объектами воздействия становятся не только сами супостаты, но и более конкретно — их язык и ум. Наряду со сравнительными оборотами во второй части используются и более выразительные побудительные обороты с составными именными сказуемыми (*были бы оне тма темная, был бы у них воловей язык*).

В заговорах-оберегах от судьбы или начальника рисуется картина «зверской» расправы с антагонистом, причем субъект как бы превра-

¹⁰ Здесь кончается первая часть заговора и начинается вторая, имеющая принципиально иной характер.

щается в хищного зверя — волка или льва, а его противник отождествляется с жертвой — зайцем или овцой. Противопоставление жестокости, безнаказанности и мощи хищника, с одной стороны, и слабости и никчемности его жертвы, с другой, во многом создается с помощью эпитетов. Для таких заговоров характерно употребление притяжательных прилагательных, образованных от названий животных. Заговоры призваны обезвредить антагониста путем воздействия на его органы чувств и части тела, такие как сердце, уши, уста, очи, руки, язык, ум, ноги, гортань. К названиям этих органов и относятся обычно притяжательные прилагательные. По своей внутренней форме они близки сравнительным оборотам: *воловой язык* обозначает 'язык как у вола', *тетеревин ум* — 'ум как у тетерева', *сердце заячье* — 'сердце как у зайца' и т. д. Употребленные в побудительных предложениях, они призваны магически подействовать на недоброжелателя, лишить его силы и воли, подчинить субъекту заговорного текста.

Аналогичным образом в тексте из недатированной старинной рукописи, опубликованном П. С. Ефименко, у субъекта заговора сердце — «лютого зверя льва», челюсть — «зверя волка порысучего», а у супостата «сердце заячье, уши... тетеры, очи... мертвого мертвеца»: «И буди у меня, раба Божия, сердце мое — *лютого зверя* льва, гортань моя, челюсть — *зверя волка порысучего*. Буди у супостата, моего властелина (имярек), *сердце заячье, уши его тетеры, очи его — мертвого мертвеца*; и не могли бы отворяться уста и *ясныя его очи* возмущаться, ни *ретиво сердце* браниться, ни *белыя его руки* подниматься на меня, раба Божия (имярек) <...> Все цари и царицы, князи и княгини, бояра и боярины, и все *приказные люди*, и мои супостаты (имярек) — овцы мои; я, раб, волк; своим *ясным оком* взгляну и поймаю, и в руки возьму, и на зуб брошу, раскушу и всем на пол плюну, и ногой заступлю и растопчу» [Ефименко 1877, 154, № 10]; см. также: [Майков 1992, 143–145, № 338].

В заговоре из Великоустюжского сборника второй четверти XVII в. противопоставляются «сердце мясное» и «сердце заячье»: «И препри моего супротивника, раба Божия (имярек). Идет раб Божий (имярек) ко мне, рабу Божию (имярек), и у него, раба Божия (имярек), *сердце заеце*, а у меня, *раба Божия* (имярек), *сердце мясное*. И падет предо мною *Веньяминову овцею*, а яз на нем, *раб Божию* (имярек), *лютою змеюю*» [РГБ. Ф. 122. № 32. Л. 26 об.].

Выразительные «звериные» образы этих заговоров имеют фольклорный характер, однако противопоставление мягкого сердца каменному или звериному не чуждо и Библии: «...И возьму из плоти их

сердце *каменное*, и дам сердце *плотьяное...*» (Иез. 11: 19); «Сердце *человеческое* отнимется от него и дается ему сердце *звериное...*» (Дан. 4: 13). Известны Библии и описания расправы с врагами; например, согласно пророку Исаие, муж правды будет «попирать владык, как грязь, и топтать, как горшечник глину» (Исаия 41: 25).

Магический эпитет и функция актуализации признака

В пространстве заговорного текста есть существа и предметы, за которыми закреплены их постоянные свойства, а есть такие, качества которых создаются или меняются на протяжении самого текста. К последним относится в первую очередь сам субъект заговора, а также такие предметы, которые могут нанести человеку вред: например, вражеское оружие или падающие деревья. Такие эпитеты, которые не описывают предмет, а призваны преобразовать его, сделать иным, чем он был изначально, существенно его улучшить или ухудшить, уничтожить либо превратить во что-то иное, мы можем назвать *магическими*.

Так, например, в заговоре от зубной боли именование «мертвым» какого-то червя, обитающего в зубах, призвано прекратить зубную боль: «В небе млад месяц, во удоли сухо древо, *мертв черв* в зубех» (№ 43). Эксплицитно пожелание умертвить червя здесь не высказано, однако текст построен таким образом, как будто это желание уже осуществилось.

Задача заговорного текста во многом сводится к тому, чтобы привести враждебные силы, болезни и самого субъекта заговора в определенное состояние. При этом заговор, как обычно, действует не напрямую, а идет окружным путем; к тому же он пользуется избыточными средствами: чтобы решить локальную проблему, преобразует вселенную. Например, рисуется картина гигантского масштаба — с синим морем и островом на нем, с различными сверхъестественными персонажами из железа и золота. Соответственно употребляются эпитеты, образованные от названий металлов или твердых предметов: *железный, золотой, медный, каменный*. И всё это предназначено лишь для того, чтобы остановить кровь из раны.

В символическом мире заговора предметы являются носителями определенных признаков, и цель заговора — актуализировать эти признаки, придать им действенность и динамичность, заставить «работать». Например, в заговоре, обращенном к траве «молчан», обыгрывается признак «молчаливый», который вменен траве самим ее названием: «...Ты, трава *молчан... молчиши...* так бы... супостаты против меня... *молчали...*» (№ 1).

Среди признаков, которые могут быть перенесены с предметов на людей или животных, в Олонецком сборнике фигурируют также «горечь», «крепость», «красота», «честность», «неподвижность», «старшинство» или «главенство»: «Как *горка* осиновая стрела, толь бы *горко* было сему человеку была всякая болезнь» (№ 7); «...И как в сеи избе две матыц[ы] ес[те] *крепки*, и тол *крепки* ес[те] у меня два друга...» (№ 34); «И как дивуютца цари... *красным маковым цветам*, так бы дивовались мне, рабу Божию (имярек), и пала б *красота, красота, красота красных девиц* на меня...» (№ 32); «...И скол *честно* хлеб и сол... по князем и по бояром... и стол бы я *честен* был, раб Божии (имярек), пред всеми властьюми...» (№ 86); «И скол *честно* сладкия меда, и стол бы *честен* был яз, раб Божии (имярек), своими приезды и своими приходы...» (№ 88); «Как сеи столб стоит во веки *недвижим* (назови лошад имен... или корову ту), так и ты во веки не думай бегат(ь)» (№ 72); «Ты, матица, над сею храминою *больше всех*, а сия трава над тобою; и ты, трава, буди *большая* над сим детищем (имярек)...» (№ 106).

Сравнительная формула «И сколь *честно* сладкия меда, и столь бы *честен* был яз...» (№ 88) имеет смысл: так бы я пользовался почетом, уважением, так бы нравился, был по вкусу. При этом употребление краткого прилагательного в функции сказуемого привносит оттенок темпоральности и внутренней активности: субъект как бы не является носителем признака «честности» по своей природе, а сам целенаправленно его создает. Уместно напомнить мысль В. П. Петрова о том, что сравнительные обороты в заговорах по своей функции резко отличаются от сравнительных оборотов в других жанрах фольклора: «Заговоры основаны на вере в действительную осуществимость сравнения. <...> Функция сравнения в заговоре реализующая, тогда как в других видах фольклора изобразительная. В других видах фольклора сравнение — чисто изобразительное средство, средство возможно более реального изображения действительности; в заговорах же сравнение — средство воздействия на действительность, средство реализации известной практической цели» [Петров 1981, 123].

В заговорах-оберегах от деревьев, которые могут упасть на человека, объектам приписываются противоположные качества: самому человеку — твердость, а дереву, которого он опасается, — мягкость и сыпучесть. Это пожелание может быть выражено различными языковыми средствами, в частности с помощью прилагательных в сравнительной форме, которые входят в состав составного именного сказуемого: «...Чтоб аз, раб Божий (имярек), был *жесточае злата, и булата, и камени*, чтоб вся-

кое древо было *мягче земли, сыпчаче глины* во веки» (№ 77). Два придаточных предложения синтаксически параллельны друг другу, а с точки зрения содержания взаимно дополняют друг друга. Обороты «чтоб аз... был жесточае злата, и булата, и камени» и «чтоб всякое древо... было мягче земли, сыпчаче глины» включают антонимы *жесточае* — *мягче*, однако они относятся к разным объектам (*аз, древо*), причем «древу» является орудием, готовым поразить субъекта заговора. Таким образом, твердость субъекта и мягкость дерева ситуативно дополняют друг друга.

Интенсивность качества может передаваться с помощью прилагательных в сравнительной форме: «И чтоб не было б меня, раба Божия (имярек), *ни краше, ни хорошее, ни честнее* по всей по вселенной и подсолнечной во веки веком» (№ 85). Встречаются также тавтологические сочетания начальной и сравнительной формы прилагательного: «...Будите ж, мои добрые слова, *быстрее быстры* реки, *вострее востраго* ножа» (№ 29).

Качества предметов могут описываться не только с помощью прилагательных, но и с помощью глаголов и существительных. Например, в заговоре на останвление мочи и поноса высказывается пожелание, чтобы они «окаменели»: «Как *камень окаменил*, так у сего раба... *окаменила* б моча и кал...» (№ 6). Признак предмета описан здесь как его действие, и этот признак магически переносится на человека.

В заговоре «на хорошество и лепоту» своеобразно используются существительные, обозначающие абстрактные понятия и образованные от прилагательных (*худость, хорошество, лепота*): эти понятия осмысляются здесь как состояния или качества человека, причем их наличие или отсутствие зависит от его собственных действий: «Есть Иордан(ь)-река, среде Иердани-реки бел камень, на том белом камени свягом стою аз, раб Божий (имярек), и смываю с себя *худость* и умываю на себя *хорошество и лепоту*» (№ 85). Одно и то же действие «умывание» описывается дважды — как два разных действия. Человек смыывает с себя «худость» и как бы преображается, освобождается от грязи, пыли и налета повседневности, становится красивым и привлекательным. Это мытье — одновременно и реальное действие, и символический акт, соотношенный с купанием Христа в Иордане. Такая ассоциация привносит не только тему самоотождествления субъекта заговора с Христом, но и символику христианского крещения как второго, духовного рождения человека.

Заговоры на власть имущих и на судей призваны сделать их *кроткими*, но эта цель сформулирована в заговорах без использования прилагательных, с помощью глаголов и существительных, а также сравни-

тельных оборотов: «Кротостью и мудростью царя Давида; как царь Давид *укротил и умирил* цареи и князеи еврейских, так бы *укротилось* сердце сего раба Божия судьи...» (№ 31); «...Царь Давид *кротостию*; как царь Давид *укротил и умирил* цари и князи Еврейски, так бы *укротилось* сердце сего раба Божия...» (№ 35). В этих текстах использованы слова Псалтири: «Помяни, Господи, Давида и всю кротость его...» (Пс. 131:1).

Пожелание, чтобы хмельное казалось человеку горьким и смрадным, лексически выражено таким образом, что прилагательные не понадобились: «...Сказалоя бы мне питье хмелное *паче всякою горести и смрада*» (№ 75).

Функционально прилагательным близки наречия, обозначающие признаки действия или состояния: «И кол яз, раб Божии (имярек), говорю *скоро* сей стих, тол бы *скоро* у сего раба Божия (имярек) ся болез стала золота сыгольные уши» (№ 9); «...Кол есть сему мертвецу *тяжело* от земли и от камени, стол бы *тяжело* было моему супостатаю, кулачному боицу (имярек) против меня руку поднят(ь)...» (№ 104); «Кол *жарко* в сем горне золотом уголье дубовое, тол бы *жарко* таяло сер[д]це у... рабы (имярек) по мне, рабы (имярек)...» (№ 122).

Эпитеты в композиции заговора

Наличие или отсутствие эпитета у существительных в заговорах XVII в. в значительной степени определяется позицией, которую существительные занимают в тексте. Наиболее выразительно эта позиционная обусловленность проявляется при рассмотрении заговоров, имеющих развитый сюжет.

Тексты сюжетных заговоров в содержательном и стилистическом отношении неоднородны. Призванные сопрягать мифологический мир и реальный, они включают и фрагменты, посвященные миру сверхъестественному, и фрагменты, направленные на преобразование действительности. В композиционном отношении сюжетные заговоры строятся таким образом, что сначала дается «картинка» сказочно-мифологического мира, а потом сверхъестественный персонаж из этого мира лечит человека или уничтожает болезни либо их изгоняет. Отношение «картинки» и последующего действия к внетекстовой реальности принципиально разное. «Картинка» имеет вполне самодовлеющий характер и замкнута в себе; действие же сверхъестественного персонажа выходит за рамки текста и должно воздействовать на реальность. Соответственно эти части текста по-разному оформлены в стилистическом отношении.

Зачины большинства сюжетных заговоров Олонецкого сборника связаны с образом моря. Существительные, фигурирующие в «морском» зачине, почти всегда сопровождаются эпитетом или приложением, например, *море* сочетается с приложением *океан* или эпитетами *синее*, *золотое*, *черное*, *святое*, а иногда и с эпитетом и приложением вместе: *синее море-океан*, *святое море-океан*. Если в зачине фигурирует *река*, а не *море*, то существительное также имеет при себе приложение или определение, например: *Волга-река*, *Иордан(ъ)-река*, *черная река*. Географические названия в зачине (например, *Синайские горы*, *Волга-река*) изофункциональны свободным сочетаниям существительного с прилагательным. Такие словосочетания, как *черная река* или *белое море*, в принципе могут быть поняты и как топонимы. Интересен случай, когда два цветowych эпитета относятся к одному существительному: «синее белое море» (№ 15); если понимать словосочетание «белое море» как топоним, то правильно было бы писать «синее Белое море».

В людиковских текстах Олонецкого сборника также неоднократно фигурирует море, которое именуется золотым [Баранцев 1987, 290, № 6; 293, № 9], синим [там же, 288, № 2], черным [там же, 287, № 1] или белым [там же, 294, № 10].

Значительно реже, чем море, и, как правило, тоже в связи с ним упоминаются «чистое поле» и «сыр матер дуб». «Морские» зачины иногда имеют «сухопутные» варианты. Например, зачин заговора от деревьев: «Есть *море-окиян*, есть в том *мори-окияне* царь Шустия, у царя Шустия 3 сына булатных» (№ 124) аналогичен другому зачину: «Есть на сем свете царь Парфей и есть у царя Парфея два сына булатных...» (№ 77). В заговоре от «ураза» нарисована картина: «Есть *море-окиян*, в том *море-окияне* святая Соломонида сидит на золоте стуле, а прядет шелков кужел на золото веретенце...» (№ 116), а в заговоре от крови на золотом стуле сидит и «прядет золотой кужель» золотая девица (№ 12), однако с морем эта ситуация никак не связана. Аналогичным образом «морской» и «сухопутный» варианты имеют заговоры на присуху: в одном субъект идет в чистое поле, где «стоит сыр дуб кряковист», и там обращается к четырем ветрам (№ 28); в другом субъект ходит возле синего моря и просит ветры, чтобы те извлекли для него из моря «бел латырь камень» (№ 29). Тем не менее в большинстве текстов предпочтен все-таки «морской» вариант, которому, по-видимому, придавалось особое композиционное и символическое значение.

На камне, острове или ином объекте в море находится сверхъестественный персонаж, который защищает субъекта, уничтожает его болезнь,

зашивает рану, останавливает кровь и т. п. В единичном случае сам субъект стоит на камне в реке-Иордане (№ 85; см. выше). Существительные, обозначающие сверхъестественного персонажа и место, в котором он находится, также сопровождаются прилагательным или предложением. Например: *остров — черный* (№ 18), *бел* (№ 96), *золот* (№ 110); *камень — синь* (№ 76), *бел* (№ 15), *белой* (№ 90); *камень олатер* (№ 4), *бел камень латар* (№ 93); *золот тресняк* (№ 91); *кровать золотая* (№ 111); *злат терем* (№ 111); *беседа дубовая* (№ 125); *Синайские горы* (№ 9).

Количество эпитетов, задействованных в этих перечислениях, весьма ограничено. Это главным образом цветообозначения (*синий, белый, черный*) и прилагательные, образованные от названий металлов (*железный, золотой, медян*). Если эпитет повторяется, то сама эта повторяемость становится значимой и задает определенную стилистическую инерцию; во многих текстах это приводит к появлению сквозного симпатического эпитета (см. ниже). Если же в зачине используются разные эпитеты, то это может создать колористическую гамму, например в случае сочетания золота с белым цветом: «...На море-окияне есть *золот* тресняк, в *золоте* тресняке сидит *бел* лебедь. Стань, *белой* лебедь, полети, вырони свое *золотое* перо...» (№ 91). Иногда возникает эффект цветового контраста, например: «Взлетил *черной* ворон, сядет на *бел* камень» (№ 15). Более сложный случай: «На окияни море есть *черной* остров, на *черном* острову есть *белой* камень, на *белом* камени есть тридевять храмов... и в тех тридевяти храмов есть к высоты небесной *златая* лествица...» (№ 18). Объекты здесь как бы высветляются по мере продвижения снизу вверх: белый камень расположен на черном острове; золотой цвет связан с небом и небесной лестницей.

Приведем «морские» зачины, сгруппировав заговоры по функциональным группам. Условно разобьем текст на строки:

Лечебные заговоры

От кровотечения

1. Есть святое окиян-море,
за окияном-морем есть Синайския горы,
на Синайских горах лютой змий... (№ 9)
2. На море на окияне лежыт сине море,
в том море окияне лежыт камень олатер,
на том камени сидит красная девица... (№ 4)

3. Есть святое море-окиян,
есть среде моря-окияна бел камень латар,
и сидит на белом камени красная девица... (№ 93)
4. Есть море-окиян,
есть среде моря-окияна бел остров,
на белом острове бел муж... (№ 96)
5. Есть море золотое,
и в том мори золотом есть кровать золотая,
и на той на кровати золотой сидит золотая швейка... (№ 99)
6. За морем за синим стоит дуб сыр матер.
Взлетывает орел за синее море... (№ 17)
7. На синем белом море бел камень.
Взлетил черной ворон, сядет на бел камень. (№ 15)
8. Есть Волга-река,
есть на Волге-реки муж-ведун... (№ 10)
9. Есть море-окиян,
едет из окияна моря человек стар... (№ 94)

От грыжи

10. Есть святое море-окиян,
на море-окияне есть б[елой камень],
на белом камени есть две рябины... (№ 90)

На облегчение родов

11. Есть святое море-окиян,
на море-окияне есть золот тресняк,
в золоте тресняке сидит бел лебедь. (№ 91)

Обереги от порчи

12. Есть святое море-окияно,
на окияни-море есть черной остров,
на черном острову есть белой камень... (№ 18)
13. Есть море-окиян,
на том мори-окияне есть остров золот
и на том золотом острове муж золот. (№ 110)

14. Есть святое море-окиян,
в том святом море-окияне есть камень во глубине морской,
под тем камнем стоит шука железная... (№ 114)
15. Есть море-окиян,
есть в том в окияне мори царь Шустия,
у царя Шустия 3 сына булатных. (№ 124)
16. Есть [море]-окиян,
в море-окияне стоит беседа дубовая... (№ 125)
17. Есть на сем свете золотое море,
а в том золотом море злат терем,
а к тому золотому терему злата лествица,
по той золотой лествицы золотой муж ходит... (№ 111)
18. Есть река черная,
на той на реки на черной есть черной муж,
и у того черного мужа есть черной лук... (№ 80)
19. Есть море злато,
в том море злат камень,
в том златом камени седит злат человек... (№ 116–2)
20. Есть море-окиян,
в том море-окияне святая баба Соломонида
седит на золотом стуле... (№ 116–3)
21. Есть на том синем мори-окияни синь камень,
на том синем камени седит Пречистая Богородица... (№ 76)
22. Есть море-окиян,
в том море окияне есть муж злат... (№ 113)
23. Есть море-окиян,
и выедет из окияна моря человек косян... (№ 120)
24. Есть море-окиян,
едет из окияна моря человек медян... (№ 98)
25. Есть море черное,
ис того моря черного выдет черной мужь... (№ 103)
26. Небо синее есть и море синее есть.
В том море трость... (№ 20)

27. Небо синее, море синее.
Есть в том море трость... (№ 115)

Заговоры на красоту и любовь

На красоту

28. Есть Иордан-река,
среде Иердани-реки бел камень,
на том белом камени святом стою аз... (№ 85)

На любовь

29. Есть оболочо синее,
под синим оболочом есть море синее,
на мори на синем есть остров золот,
на золоте острове есть камень золот. (№ 122)

Сведем данные об употреблении слов *море*, *камень*, *остров*, *река*, *муж* в Олонецком сборнике и их сочетаниях с эпитетами *золотой*, *белый*, *синий*, *черный*, *святой* в следующей таблице ¹¹:

	море	камень	остров	река	муж
общее кол-во	86	49	9	18	23
без эпитета	50	7	1	9	4
золотой	6	4	4	—	5
белый	1	15	2	—	2
синий	19	2	—	—	—
черный	2	—	3	3	3
святой	8	1	2	—	5

Данные таблицы статистически подтверждают особое значение концептов «моря» и «камня» для Олонецкого сборника, а также высо-

¹¹ Отметим, что в таблице приведены данные по всем русскоязычным заговорам Олонецкого сборника, а не только по тем зачинам заговоров, которые приведены выше. Число, приведенное в графе «Общее количество», не всегда совпадает с суммой тех чисел, которые приведены в остальных графах, так как существительное могло сочетаться в сборнике с эпитетом, который не учтен в таблице; например, *река* может быть не только *черной*, но и *огненной* (5) и *быстрой* (1).

кую частотность словосочетаний *синее море* и *белый камень*. Отметим также, что существительные *море*, *камень*, *остров*, *муж*, задействованные в «морских» зачинах, демонстрируют широкую сочетаемость с прилагательными *золотой*, *белый*, *синий*, *черный*, *святой*.

Как уже отмечалось, сверхъестественный мир, от которого ждут избавления от болезни и порчи, и мир реальный, из которого зло приходит, описываются в заговорах по-разному. Для описания последнего не характерны ни метафорические употребления эпитетов, ни сквозной эпитет, ни их нанизывание. В основном используются прилагательные, которые содержат конкретные указания на пол вредителей или их злокозненный характер, например: «...так бы на сем свете *мужеской* пол и *женской*, други мои и недруги, и *злые* мои супостаты против меня, раба Божия (имярек), во всем молчали...» (№ 1). При характеристике враждебных персонажей в Олонецком сборнике используются, в частности, эпитеты: *злой* (10 употреблений), *лихой* (10), *поганный* (2), *худой* (1).

С помощью прилагательных описываются возможные источники порчи: «...Пречистая Богородица... велит хранить от всякого врага, и супостата, и от злые притчи, от *водяной*, и от *земной*, и от *подземной*, и от *лешей*, и от *ветреной*, и от *посланой*...» (№ 18), а также разные виды порчи, хотя содержательные различия между ними не всегда ясны, например: «...херувими и серафимы... обстреливают на все четыре стороны *приточное* дело, и *призорное* дело, и *портешное* дело, и *посылочное* дело...» (№ 125). Персонажи профанного мира обозначаются иногда с помощью субстантивированных прилагательных, например: «...ограждает меня, (имярек), святой муж от лихих людей... от *черна*, и от *черемнаго*, и от *руса*, и от *бела*, и от *шумоволоса*...» (№ 19).

При перечислении вредителей в заговорах-оберегах не менее актуальными, чем прилагательные, оказываются местоимения, особенно определительные местоимения *весь*, *всякий*. Они выполняют функцию отсутствующего в русском языке неопределенного артикля, показывая, например, что речь идет не о конкретной болезни, но обо всех известных болезнях: «Стреляю с[его] человека *всякими* приточными стрелами, чтоб не прикоснула *всякая* болезнь...» (№ 7); «...запечатать *всякие* раны... и *всякую* язву от *всякаго* человека...» (№ 12); «...по *всем* суставам и по *всем* жилам человеческим сему рабу Божию (имярек)...» (№ 116).

При описании реальных или потенциальных источников зла и болезни местоимение *всякий* часто сочетается с эпитетами *злой* и *лихой*: «Покрой меня... от *всякаго* злаго человека и от *всякой* злой притчи...»

(№ 18); «Ставлю... стену... от всякия злыя крамолы...» (№ 56); «...обдержи... от всякого лютаго и злаго зверя...» (№ 56); «...пострелит всякого лихого человека...» (№ 79); «...сохрани меня от всякого злаго супостата на всякий час» (№ 79). Местоимения *весь*, *всяк*, *всякий* в разных формах могут повторяться многократно: «...*вси* власти... и *весь* чин священнический... и *всяк* человеческий род... *всякая* птица... *всяк* звир... *всяка* рыба... *всяко* животно...» (№ 32).

Указательное местоимение *сей* служит соотносению внутреннего мира заговоров с реальным миром, в котором живут их исполнители. Например, в «инструкции» говорится: «...в лесе приготовь рябину...», а в заговорной формуле: «Как завяжу *сю* рябину коитамы... так завяжись у *сега* раб[а] Божия (имярек), моч[а] и кал вон не бежи» (№ 6). Заговор на отсуху человек произносит у реки, причем в тексте заговора «обыгрывается» окружающий пейзаж, и этой идентификации текста с пейзажем способствуют указательные местоимения: «Как *ся* вода верхняя с нижней не сходитце, так бы не сходитце *сему* рабу Божию (имярек), с той рабой Божией...» (№ 30). И далее аналогично: «[К]ак *сие* крутые береги в место не сходят... [Как *с*]ие камень не выходит на крут красен берег...» (№ 30; см. также № 35).

Указательные местоимения часто сочетаются с темпоральными существительными: «...тужила б по *всякой* день, по *всякой* час, во *всяко* время...» (№ 28; см. также № 29); «...на *всяком* месте по *всяк* день и по *всякой* час» (№ 86, см. также № 112); «...на *сий* день и на *сий* час...» (№ 123); «...на *сес* день и на *сес* час...» (№ 124). Как и местоимение *всякий*, указательное местоимение может употребляться в тексте многократно: «На *сем* году, на *сем* полугоду, и на *сем* месяце, и на *сем* полумесяце, и на *сей* недели, и на *сей* полунедели, и на *сем* дни, и на *сем* полудни, и на *сем* часе, и на *сем* получасе...» (№ 43).

Нанизывание эпитетов

В Олонецком сборнике в нанизывании эпитетов задействованы главным образом прилагательные, несущие семантику света или относящиеся к словам, обозначающим источники света (*светлый* — о звездах, дне, месяце, луне, заре, *белый* — о свете, дне, звездах, заре, *частые* или *ясные* — о звездах, *красный* — о солнце, заре, *утренняя* или *вечерняя* — о заре, *ясное* — о небе). Например: «...говоря слова... от *утренней зори* и от *вечерней зори*... от *краснаго солнца*, и от *светлаго месяца*, и от *звезд*» (№ 125); «На *зоре* на *утренней поиду* под *тихой* облак[о], под

красную зорю, под частые звезды...» (№ 107); «...как же на дворе свет светает и *утренняя [заря]*... и возходит *красное солнце* в той *утренней зоре*, и как возрадуются тому *белому свету*, и *утренней зоре*, и *красному солнцу* вси власти... и возопиет парящая по воздуху всякая птица, возрадуется *утренней заре*, и *красному солнцу*, и *белому свету*... и возрадуется всяко животно, двизающееся по земли, *утренней зоре*, и *красному солнцу*, и *белому свету*, так бы возрадовались и си рабы Божии (имярек), возрадовались о мне, рабе Божии (имярек)» (№ 32); «И как не может ниhto помыслити зла на *красное солнце*, и на *светлои месяц*, и на *утренню зорю*, и так бы ниhto не мог помыслит(ь) на меня, раба Божия (имярек), никакова зла» (№ 88). Аналогично в мотиве чудесного одевания: «...оболоку на себя *красное солнце*, опояшусь *све[т]л[ой] зорей*, поттычюсь *частыми звездами*, возьму в руке *млад светел месяць*...» (№ 18).

Мотивы восходящего солнца и чудесного одевания могут сочетаться друг с другом в рамках одного текста: «Стану благословясь, пойду перекрестясь в чистое поле и подпояшусь *красною зорею*, взойду на небо *светлым лицом* и обтычюсь *частыми звездами*, и как *частые звезды* возрадуются *светлому месяцу*, а *светлои месяц* возрадуется *красной зори*, *красная зоря* возрадуется *светлому дни*, а *белои день* возрадуется *красному солнцу*, так бы возрадовались мне, рабу Божию (имярек), князи и бояре...» (№ 89).

Остановимся подробнее на этом примере развитой эпитетики. В ряде русских заговоров к власти, фиксировавшихся на протяжении XVII–XX вв., субъект текста уподобляет себя восходящему солнцу, он источает свет, заливаает им землю и вызывает всеобщую радость. Цари, бояре и прочие представители власти как бы стоят, задрав головы кверху, и в немом восхищении смотрят на него. Этой атмосфере восторга соответствует нагнетание эпитетов, обозначающих свет или цвет либо просто характеризующих небесные светила. Ощущение особой интенсивности света, красоты, радости в значительной степени передается с помощью языковых средств, таких как использование слов одного тематического поля, повторение эпитета в приложении к разным существительным или повторение одного и того же существительного, тавтологических сочетаний однокоренного существительного и прилагательного (*красота красных девиц*) или прилагательного в сравнительной и начальной формах (*краше красного солнца*). Например: «И как дивуютца цари... *красным маковым цветам*, так бы дивовались мне, рабу Божию (имрек), и пала б *красота, красота, красота красных девиц* на меня...» (№ 32); «И как... *красныя девицы* зрят,

смотря на *красное солнце*, на *бел свет*, и как возрадуются *дню светлomu...*» (ОР ГИМ, Музейское собр., № 2275, л. 26; сб. 1730-х гг.); «...казался бы он *краше красного солнца*, *светлее светлаго месяца*, *белее белаго снега...*» ([Лахтин 1912, с. XIII]; заговор из следственного дела 1702 г.).

Специфической чертой русских заговоров XVII–XVIII вв. является то, что в них подчас создаются картины, явно имеющие конкретный, визуально представимый характер. Можно думать, что данные тексты и воспринимались не только на слух, но и на глаз. С этим связаны, в частности, обилие цветовых характеристик и ориентация на иконографические образы.

Сквозной эпитет

Яркую стилистическую черту заговоров составляет так называемый **сквозной симпатический эпитет**¹². В Олонецком сборнике он встречается в 19 текстах (№ 11, 12, 42, 50, 80, 93, 98, 99, 101, 103, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 120, 122, 124). Сквозной эпитет имеет, несомненно, магическое значение, хотя не во всех случаях можно однозначно и четко определить, в чем именно оно заключается и какую функцию призвано выполнять.

В качестве сквозного симпатического эпитета выступают прилагательные: *золотой (златой)*, *черный*, *железный*, *булатный*, *медный*, *глухой*, *косян(ой)*, *красный*. По несколько раз в отдельных текстах повторяются также цветовые прилагательные *белый* и *синий* (см. ниже) и некоторые другие прилагательные, однако эти случаи имеют исключительно орнаментальный характер и не выполняют, по-видимому, магической функции.

Наиболее часто, в 9 текстах, роль сквозного эпитета выполняет прилагательное *золотой (златой)* (№ 12, 98, 99, 101, 110, 111, 113, 116,

¹² О «сквозном симпатическом эпитете» в заговорах см.: [Познанский 1995, 89–90, 170, 172, 197–199, 213, 223, 261–262, 270; Петров 1981, 106–108, 126; Раденкович 1989, 123–125]. Термин введен Н. Познанским, который обосновал его следующим образом: «Прилагательное „сквозной“ указывает на способ употребления эпитета. Он проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому встречающемуся в нем существительному. Прилагательное „симпатический“... указывает на характер эпитета и психологическую основу, из которой он вырос, оказывающуюся тождественной с психологической основой симпатических средств народной медицины и магии. Как симпатическое средство, так и эпитет обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется. Например, больной желтухой должен пить воду из золотого сосуда или из выдолбленной моркови. С болезнью ассоциируется желтизна золота и сердцевинки моркови. Точно так же и в заговорах» [Познанский 1995, 89].

122). Максимальное количество употреблений в заговорах от грыжи и от порчи — по 16 (№ 111 и 116), в присухе — 14 (№ 122), в заговоре от кровотечения — 10 (№ 12).

В трех текстах в роли сквозного эпитета выступает прилагательное *черный* (№ 11, 80, 103), в двух — *булатный* (№ 112, 124) и *железный* (№ 12, 42) и по одному тексту — *костяной* (№ 120), *медный* (№ 98), *глухой* (№ 50), *красный* (№ 93). В двух текстах встречается по два ряда эпитетов: «золотой» и «железный» (№ 12), «золотой» и «медный» (№ 98).

Сквозной симпатический эпитет характерен главным образом для двух групп текстов: во-первых, для заговоров от кровотечения: «золотой» и «железный» (№ 12), «золотой» (№ 99, 101), «черный» (№ 11), «глухой» (№ 50), «красный» (№ 93); а во-вторых, для заговоров-оберегов от сглаза и порчи: «золотой» (№ 98, 110, 111, 113, 116), «черный» (№ 80, 103), «железный» (№ 42), «костяной(ой)» (№ 120), «медный» и «золотой» (№ 98). В людиловских текстах Олонецкого сборника также имеются сквозные симпатические эпитеты; как и в русских заговорах, в этой функции выступают прилагательные «черный» и «золотой»; наибольшее число употреблений (14) у прилагательного *черный* в заговоре от болей в животе [Баранцев 1987, 287, № 1].

Подавляющее большинство случаев употребления сквозного эпитета в Олонецком сборнике связано с изображением сверхъестественного персонажа и его оружия; сквозной эпитет иногда сочетается с нанизыванием эпитетов (см. выше). Приведем несколько примеров: «Ездит Иван хоробер, Мариин сын, по Божию духу и возит Иван хоробер, Мариин сын, копие *булатное* и стрелы *булатные*, колет и стреляет копием *булатным* и стрелами *булатными* с раба Божия (имярек) прикос, и пристричу, и притчу всякую...» (№ 112); «...в том море окяне есть муж *злат*, и лук *злат*, и тятива *злата*, и стрела *злата*, и стреляет из своего *златаго* плеча...» (№ 113); «...у того *златаго* человека *злат* лук в руках, у того *злата* лука *злата* стрела, и той *златой* стрелой пострелил *злата* тура...» (№ 116). В подобных перечислениях словосочетания, осмысленные с точки зрения здравого смысла (например, *злат лук*, *злата стрела*), соседствуют с такими, которые имеют образный характер или соотнесены со сферой мифологических представлений (*море злато*, *злат человек*). В любом случае эпитет *златой* указывает на то, что предмет или существо принадлежат к области сакрального, сверхъестественного мира.

Серии сквозных эпитетов начинаются в зачине заговоров при описании сверхъестественных персонажей и того фольклорно-мифологиче-

ского мира, в котором они находятся, и далее продолжают в его центральной сюжетной части (см. выше). В отдельных текстах имеются даже два ряда сквозных эпитетов. Приведем с условной разбивкой на строки один из наиболее выразительных заговоров Олонецкого сборника:

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.

Стоит ступа *железная*,
на той ступе *железной*
стои[т] стул *железной*,
на том стуле *железном*
сидит баба *железная*,
и прялица у ней *железная*,
и веретена у ней *железные*;
прядет она кужель *железной*;
и зубы, и глаза *железные*,
и вся она в *железе*.

И подле той ступе *железной*
стоит ступа *золотая*,
и на той ступе *золотой*
стоит стул *золотой*,
на стуле *золотом*
сидит девица *золотая*;
и зубы *золотья*,
и вся в *золоте*,
и прялица у ней *золотая*,
и веретена у ней *золотые*;
прядет кужель *золотой*.

Ой еси ты, девица,
дай ты мне иголку *золотую*
зашить и запечатать
всякие раны кровавые,
щепотные и болезни,
и всякую язву от всякого человека,
и от мужыка и от женки,
от отрока и от отроковицы,
от черныца и от черниц[ы] (№ 12).

Благодаря сквозным эпитетам каждый персонаж и предмет заговора получает особую магическую значимость, а текст в целом отчетливо ритмизуется и приобретает сказочно-сверхъестественный колорит. Несмотря на статичность самих персонажей, повествование о них весьма динамично. Описание «железной бабы» и «золотой девицы»

дается с помощью приемов ступенчатого сужения образов и детализации, которые сочетаются друг с другом.

И по материалу, из которого они «изготовлены», и по статуарной позе, и по положению в пространстве (сидение, поставленное на основание в виде ступы) они напоминают языческих идолов. Эти образы имеют обширные параллели в мифологических представлениях и фольклорных текстах народов России.

В частности, в XV–XVI вв. было широко известно предание о Золотой бабе; оно многократно сообщалось иностранцами и вносилось в русские летописи¹³. Так, например, С. Герберштейн писал в своих «Записках о Московии»: «Золотая баба (Slata baba), т. е. Золотая Старуха, — это идол, стоящий при устье Оби... Рассказывают... будто идол Золотой старухи — это статуя в виде старухи, держащей на коленях сына, и там уже снова виден ребенок, про которого говорят, что это ее внук» [Герберштейн 1988, 160]. Вряд ли случайно, что принцип «зиккурата» использован и в олонцеком заговоре, и в описании С. Герберштейна. Отметим также, что ступа в русском, украинском и белорусском фольклоре является обычным «транспортным средством» ведьм и сказочной Бабы-Яги [Топорков 1989].

Символика золота, железа, камня

Как уже отмечалось, одним из наиболее употребительных и семантически нагруженных в заговорах XVII в. является прилагательное *золотой* (см. выше о его употреблении в качестве сквозного симпатического эпитета). По наблюдениям О. А. Давыдовой, в современном русском литературном языке оно имеет 4 основных значения: 1) сделанный из золота, благородного металла желтого цвета; 2) относящийся к золоту; 3) цветом подобный золоту, блестяще-желтый; 4) очень ценный, очень хороший (перен. разг.) [Давыдова 1984, 119–120]. Судя по словосочетаниям с эпитетом *золотой* в Олонцеком сборнике, эти значения не были чужды и языку XVII в., хотя определить, какова именно семантика *золотого* в конкретных контекстах, и не всегда возможно.

Заслуживает также внимания наблюдение О. А. Давыдовой о том, что «одни и те же определительные сочетания в литературном языке и диалектной речи, с одной стороны, и в языке волшебных сказок, с дру-

¹³ О «золотой бабе» см.: [Веселовский 1905, с. 4–12; Трубецкой 1906; Алексеев 1941, 116–121; Бегунов 1976].

гой, будут иметь разные значения: золотой человек — литературный и диалектный язык 'прекрасный, замечательный по достоинствам' человек; язык волшебных сказок — 'сделанный из золота' или 'имеющий цвет золота', 'сверкающий подобно золоту' человек...» [Давыдова 1984, 120]. Кроме этого, у прилагательного *золотой* в волшебных сказках имеется добавочное значение 'принадлежащий к иному царству, волшебный' [там же]. Все эти наблюдения вполне актуальны и для заговоров XVII в. Например, «золотые» персонажи изображаются в них именно как сделанные из золота, хотя не исключены и значения: 'имеющий цвет золота', 'сверкающий подобно золоту'.

Отдельные эпизоды заговоров, оформленные с помощью сквозного эпитета *золотой* (*златой*), весьма напоминают эпизоды сказок. Золото в них является знаком принадлежности к иному миру:

«Есть на сем свете *златое* море, а в том *златом* море *злат* терем, а к тому *златому* терему *злата* лествица, по той *златои* лествицы *златои* муж ходит; в том тереме *злата* кроват(ь), на той *златои* кровати *злата* перина, на той *златои* перины *злато* зголов(ь)е. И ставает *златои* муж со *златы* кровати, со *златы* перины и со *злата* зголов(ь)я, емлет тридевять ключей и отмыкает тридевять полат, и емлет тридевять мечев, и сечет грыжу напущеную, и родимую, и пристречную» (№ 111);

«Есть оболочко синее, под синим оболочком есть море синее, на мори на синем есть остров *золот*, на *золоте* острове есть камень *золот*. И подзынетца *золот* камень, и выдет ис-под камени тридевять братов, одну обув(ь) топчют, одним поясом опоясаны, под одним колпаком, вынесут тридевять топоров и тридевять сокир; пойдут по острову ступат(ь) и найдут тридевять дубов *золотых*, корен(нь)е у дуб(ь)я *золото* и верхи у дуб(ь)я *золоты*, и вит(ь)е *золото*, и все то дубье *золото*; и начнут сечь тридевять братов тридевять(ю) топорми, тридевять(ю) секирами с тридевят(и) дубов. И выдет из моря стар матер человек и спросит у тридевять братов: „На што то дуб(ь)е сечете?“ И отве(т) держат тридевять братов: „Надобно кузница *золотая* соружати и надобно горно *золотое* соружати, и надобно в сем горне *золотом* угол(ь)е дубовое роздымат(ь), надобно, чтоб сливалось и слипалось медь и железо во единое место¹⁴... Кол(ь) жарко в сем горне *золотом* угол(ь)е дубовое, тол(ь) бы жарко таяло и сердце у вомры рабы имярек по мне, рабы имярек...“» (№ 122).

¹⁴ Сравнение любовной магии с кузнечным ремеслом характерно и для более поздних заговоров XVIII–XIX вв. [Липатов 1983; Липатов 1994].

Волшебно-сказочный характер употребления прилагательного «золотой», а также других прилагательных, образованных от названий металлов и кости, ярко проявляется в тех случаях, когда они относятся к названиям одушевленных существ. Больше всего в заговорах персонажей из золота и железа, а также из меди. Это люди, животные и рыбы (баба, девица, швея, муж, человек; бык, конь, тур, белка и щука): «железная баба» и «золотая девица» (№ 12), «железный бык» (№ 42), «человек медян, и конь под ним медян», «золотая белка» (№ 98), «золотая швейка» (№ 99), «муж золот на своем золотом коне» (№ 110), «золотой муж» (№ 111), «муж злат... стреляет из своего златаго плеча» (№ 113), «злат человек... пострелил злата тура» (№ 116), «железная щука» (№ 114).

В людикивских текстах также фигурирует «золотой муж» [Баранцев 1987, 288, № 2; 292, № 8] и упоминаются другие одушевленные персонажи с золотыми частями тела: царь «Костянтин» с золотыми руками и ногами [там же, 294, № 10], черный сокол с золотыми когтями и клювом [там же, 287, № 1].

Всего прилагательное *золотой* (*златой*) встречается в сборнике 101 раз. Наиболее частотный характер имеют его сочетания с существительными: *игла* (*иголка*), *кровать* (по 7 употреблений), *море* (6), *муж* (5), *остров*, *камень*, *стул* (по 4), *лук*, *стрела*, *ларцы*, *ключи*, *перина*, *горно* (по 3).

В русских заговорах Олонецкого сборника *золотой* согласуется с существительными, обозначающими:

– объекты мертвой и живой природы: *море* (№ 99, 111, 116), *остров* (№ 110, 122), *камень* (№ 116, 122), *сосна* (№ 98), *дуб*, его корни, *верхушка* и *ветви* (№ 122), «тресняк» (№ 91);

– людей и животных: *муж* (№ 110, 111), *муж* и его плечо (№ 113), *человек* (№ 116), *девица* и ее зубы (№ 12), *швея* и ее руки (№ 99), *тур* (№ 116), *конь* (№ 110), *белка* (№ 98), *перо лебедя* (№ 93);

– мебель и жилище: *кровать* (№ 99, 111, 116) и ее изголовье (№ 111), *стул* (№ 12, 101), *ступа* (№ 12), *колыбель* (№ 90), *терем* (№ 111);

– иные материальные предметы: *игла* (12, 17, 93, 96, 99, 101), *пряслица*, *веретено* и *кужель* (№ 12), *нить* (№ 101), *перина* (№ 111), *ключи* (№ 117), *ключи* и *ларцы* (№ 29), *веко* (крышка) (№ 102), *лук* и *стрела* (№ 113, 116), *тетива* (№ 113), *кнут* (№ 11), *лествица* (№ 18, 111), *кузница* с *горном* и *углями* (№ 122).

В символическом плане золото связано с красотой, молодостью (№ 12), богатством (№ 111), небом, светом, высшим миром (№ 111), огнем, любовью и сексуальностью (№ 122).

Активное употребление прилагательного «золотой» выдает связь заговорной стилистики с фольклорной стихией¹⁵, однако символика золота важна и для книжности Древней Руси, тесно связанной с ветхозаветной и христианской традицией¹⁶. Так, например, в Библии многократно говорится о языческих идолах «золотых и серебряных, медных, железных, деревянных и каменных» (Дан. 5: 4). Золотыми предметами был окружен царь Соломон, в частности, он сделал «большой престол из слоновой кости и обложил его чистым золотом... И все сосуды для питья у царя Соломона были из золота...» (2-я Паралип. 9: 18, 20).

Эпитет «золотой» многократно фигурирует и в людиковских текстах Олонецкого сборника, причем в четырех заговорах встречается по нескольку раз [Баранцев 1987, 287, № 1; 290, № 6; 292, № 8; 294, № 10]; максимальное число употреблений (9) — в заговоре на успех промысла или охоты [там же, 294, № 10].

Область пересечения «золота» и других металлов — это описания мифологических персонажей и оружия, главным образом лука и стрел. Но уже копье в заговорах может быть только железным или булатным, но никак не золотым. Аналогично и стена, вырастающая вокруг субъекта заговора, чтобы его защитить, сделана из железа, булата, меди или камня, но не из золота (№ 23, 25, 56, 57, 125). Только в одном метафорическом контексте золото выступает вместе с булатом и камнем: «...чтоб аз, раб Божий (имярек), был *жесточае злата, и булата, и камени...*» (№ 77).

По частотности за *золотым* (101) следуют *железный* (38), *булатный* (14), *медный* (11). Прилагательное *железный* в текстах сборника употреблено 38 раз; кроме этого, 7 раз в текстах заговоров и 4 раза в инструкциях фигурирует существительное *железо*. Наиболее употребительное словосочетание — *тын железный* (8).

Прилагательное «железный» согласуется с существительными, обозначающими:

- объекты мертвой природы: земля (№ 14, 81, 97);
- людей и животных: баба, ее зубы и глаза (№ 12); бык, его рога, ребра и копыта (№ 42), щука и ее зубы (№ 114);
- постройки, в частности символические: тын (№ 19, 56, 57, 125), в том числе тын от земли до небес (№ 23, 24, 25); гумно (№ 42);

¹⁵ Об употреблении эпитета *золотой* в фольклоре см.: [Давыдова 1981; Робинсон 1983; Новичкова 1996; Агапкина, Виноградова 1999 (с лит.)].

¹⁶ См.: [Аверинцев 1973; Михайлова 1986; Соколова 1995].

- оружие: крюки и палицы (№ 52), жезлы (№ 56);
- предметы мебели и домашнюю утварь: ступа (№ 12), стул (№ 12);
- иные предметы: прялица, веретена и кужель (№ 12).

При частичном совпадении тех существительных, с которыми согласуются прилагательные «золотой» и «железный» (ступа, стул; прялица, веретено и кужель — все из цитированного выше заговора № 12), бросаются в глаза и существенные различия в их сочетаемости. Например, «золотыми» оказываются в заговорах многие природные объекты: море, остров, камень, сосна, дуб, тростник, а также материальные предметы, в то время как круг «железных» природных объектов и предметов весьма ограничен.

Для символики железа показательны такие образы, как «железный» тын, воздвигаемый вокруг субъекта заговора или его скотины; железная щука с железными зубами (№ 114), железный бык с железными рогами, ребрами и копытами (№ 42). При том что эти образы явно связаны по происхождению с ритуальной практикой¹⁷, не чужды они и книжной традиции. Например, в Библии упоминаются «врата медные и верей железные» (Пс. 106: 16) или «медные двери... и запоры железные» (Исаия 45: 2), которые сокрушил Господь; пророк Даниил описывает видение зверя с железными зубами и медными когтями (Дан. 7: 7, 19). Вспоминается также обращение Господа к Израилю: «Я знал, что ты упорен, и что в шее твоей жилы железные, и лоб твой медный...» (Исаия 48: 4).

Железо символизирует собой твердость, мощь и агрессию (№ 42, 114), оно характерно для построек и предметов, предназначенных для защиты и нападения (тын, крюки и палицы). Оно связано главным образом с землей и нижним миром (№ 14, 81, 97, 114). Эпитет «железный» имеет более конкретный смысл, чем «золотой»; этим обусловлены отчасти более узкая сфера его применения и меньшая сочетаемость.

В заговорах осмыслена и та потенциальная опасность, которую несут железо, камень, кость, дерево как оружие: «Пречистая Богородица, укрой меня... *от камня, и от меча, и от копья, и от всякого железа...*» (№ 76, см. также № 78). В заговорах-оберегах субъект стремится оградить себя от нанесенных ими ран, например: «...и тот муж-ведун заговаривает у раб[а] Божия (имярек) *ураз[ы] деревянные, ураз[ы] костяные, ураз[ы] железные, уразы земляные*» (№ 10, см. также № 17).

¹⁷ Об образе щуки с железными зубами, загрызающей болезнь, см.: [Познанский 1995, 165–176].

Прилагательные в данном случае метонимически указывают на оружие, которым нанесена рана: например, *железный* обозначает 'нанесенный железным оружием' и т. п.

Металлы и камень выступают как такие субстанции, которые не подвержены болезни и порче: «Как лежат *медь и железо*, не имеют в себе ни щепоты, ни болезни... так бы аз, раб Божий (имярек), не имел в себе ни болезни, ни щепоты... Как не имат в себе *камень* ни щепоты, ни болезни... так бы аз, раб Божий (имярек), не имел в себе ни болезни, ни щепоты...» (№ 78). Отметим, что словосочетание «медь и железо» используется в Библии как символ упорства в своих заблуждениях (Иер. 6: 28).

Согласно апокрифической молитве от кровотечения, при царе Ахаве была засуха, а потому небо и земля стали как из металла: «...небо было *меденно*, земля была *железна*...» (№ 81)¹⁸. Имеется в виду, что рана должна стать такой же твердой и сухой, как земля и небо при царе Ахаве, а кроме того, медь и железо сами по себе способны остановить кровотечение (ср. использование меди и железа при лечении раны — № 97).

Если золото чрезвычайно разнообразно представлено в мифологическом мире заговоров, но полностью отсутствует в реальном мире инструкций, то камни и такие орудия, как топор и нож, не только упоминаются в заговорах, но также используются в сопровождающих их действиях, особенно в обрядах первого выгона скота (№ 25, 56, 57)¹⁹.

Употребление прилагательных-цветообозначений

Наиболее употребительные цветовые эпитеты Олонецкого сборника — *белый* (45), *синий* и *красный* (по 27), *черный* (22). *Зеленый* в сборнике вообще не упоминается; *желтый* — один раз в словосочетании *пески рудожелтые* (№ 110).

Прилагательное *бел(ый)* встречается в сборнике 45 раз, из них 5 раз в инструкциях и 40 раз в текстах заговоров. Наиболее частотные сло-

¹⁸ См. об этой молитве: [Юдин 1997, 140–141]. Формула восходит к Библии: «И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля над тобою железом» (Второзак. 28: 23). Ср. в вариантах того же заговора от крови: «...небо аки медено, земля аки железна...» (№ 14); «Небо надо мною медное, земля подо мною железная» (№ 97).

¹⁹ Соответствующие фрагменты Олонецкого сборника в 1917 г. привлекли внимание Н. Ф. Познанского, который отметил, что «подобное волхвование с железом сохранилось и до нашего времени» [Познанский 1995, 247].

восочетания в заговорах — *белый камень* или *белый латарь камень* (15), *белый* или *белая лебедь* (11), встречаются также *белый свет* (4), *белый снег* (3), *белый остров* (2) и по одному разу *белый* сочетается со словами: *день, пена, море*. В пределах одного заговора *белый* повторяется максимум 6 раз (№ 121) и в трех заговорах — по 4 раза (№ 15, 29, 96), причем эти повторения возникают главным образом за счет повторения одних и тех же клишированных сочетаний: *белый лебедь* (№ 121), *бел латырь камень* (№ 29).

Синий (синь) встречается в сборнике 27 раз, из них 25 — в заговорных текстах и два раза в инструкции (№ 1). В инструкции синий цвет фигурирует при описании цветка «молчана», причем он противопоставлен белому цвету как женский цвет — мужскому: «...а цвет *син(ь)* у неи, а иной *бел* у неи: *белой* цвет мужик, а *синей* женка...» (№ 1). В большинстве заговоров *синий* сочетается с существительным *море* (19), в единичных случаях — со словами *небо* (2), *оболоко* (2), *камень* (2). Наибольшее число упоминаний на один текст — 4 (№ 76, 122): «Поиду яз, раб Божии (имярек), в чистое поле, поиду на край *синя* моря-окияна. Есть на том *синем* мори-окияни *син(ь)* камен(ь), на том *синем* камени сидит Пречистая Богородица са агтелы и архангелы» (№ 76); «Есть оболочко *синее*, под *синим* оболочком есть море *синее*, на мори на *синем* есть остров золот, на золоте острове есть камень золот» (№ 122).

Из контекстов видно, что *синий* ассоциируется главным образом с цветом моря и отчасти с цветом неба и облаков; впрочем, учитывая, что сочетание *синее море* является общим местом фольклора и древнерусской литературы, трудно сказать, актуален ли здесь цвет вообще.

Контекстуально *синий* сочетается с белым цветом (во всех примерах *белый камень* расположен на *синем море*): «На *синем белом* море *бел* камень» (№ 15); «...выколыблите вы мне из *синег(о)* моря *бел* лат(ырь) камен(ь)» (№ 29); «...не бывати белу лат(ы)рю каменю из *синег(о)* моря...» (№ 29).

Сочетается *синий* также с прилагательным *золотой*: «...мечю *златьи* ключи в *синее* море...» (№ 29); «...вран... ухватил три иглы *златые красные* и три нитки шелковые *красные* и понес за *синее* море...» (№ 93); «Есть оболочко *синее*, под *синим* оболочком есть море *синее*, на мори на *синем* есть остров золот, на золоте острове есть камень золот» (№ 122).

Прилагательное *красный (-ые)* употребляется в сборнике 27 раз, из них 3 раза — в инструкциях (№ 6, 41). Наиболее частотны словосоче-

тания *красное солнце* (8), *красная заря* (4) и *красная девица* (4); встречаются также *красные нитки* или *красная нить* (3), *красный шелк* (1), *красные иглы* (2), *крутые красные береги* (1), *красные маковые цветы* (1). В этом перечне имеются и словосочетания, в которых *красный* обозначает цвет (*красный шелк, красная нить*), и те, где значение цвета отсутствует (*красная девица*). Однако такие словосочетания, как *красное солнце* и *красная заря*, сохраняют синкретизм значений; это соответствует ассоциативной связи между *красным* цветом и *красотой*, несомненно актуальной для составителей Олонецкого сборника. При этом солнце и заря осмысляются и как природные явления, и как одушевленные персонажи.

Красный ассоциируется либо с солнечным светом и красотой, либо с кровью и кровоточащей раной. Первый круг ассоциаций наиболее актуален для заговоров на любовь и почет (№ 32, 89), второй — для заговоров от кровотечения (№ 6). В обоих случаях многократное повторение эпитета *красный* и аллитерирующих с ним слов имеет символический характер и магическую направленность.

Красный сочетается контекстуально с прилагательными *белый* и *золотой*, например: «...и сидит на белом камени *красная* девица, именем Анастасия. Есть у нее три иглы *златые красные* и три нитки шолковы *красные*...» (№ 93).

Прилагательное *черный* встречается в сборнике 22 раза, причем имеется только в текстах заговоров, а не в инструкциях. По 3 раза сочетается с существительными *река, муж, зверь*, по 2 раза — *море, остров* и по одному — *ель, человек, чародей, волос, ворон, баран, пес, лук, пена*. Наибольшее число употреблений (5, 4, 3) в заговорах от порчи, в которых *черный* выступает как сквозной эпитет; во всех случаях речь идет о черном персонаже, призванном ликвидировать порчу: «В море Хвалынское падет река *черная*, над рекою стоит ель *черная*, под елью сидит человек *черн*, волос у него *черн*, кон(ь) под ним *ворон*, кнут в руках *золот*» (№ 11); «Есть река *черная*, на тои на реки на *черной* есть *черной* муж, и у того *черного* мужа есть *черной* лук...» (№ 82); «Есть море *черное*, ис того моря *черного* выдет *черной* мужь под заднее окно и под заднюю стену и ударит пятои в стену...» (№ 103).

Прилагательное используется при описании не только сверхъестественного мира и его персонажей, но и тех враждебных персонажей (животных или людей) реального мира, от которых желает защититься субъект заговора. В нескольких случаях *черный* сочетается с *серым*, например: «Ставлю яз... каменную стену, булатен тын около сего ста-

да... от всяког(о) *зверя черного и сераго...*» (№ 56); «...святити Георгии храбрыи, уими своих *серых и черных псов...*» (№ 56).

Черный дважды сочетается с *черемным*, что подкрепляется близким звуковым составом этих слов: «...святити муж... обороняет... на свадьбе *от черна, и от черемнаго*, и от руса, и от бела, и от шумоволоса, и от калики, и от всяких людей лихих...» (№ 19); «...так бы из(ъ)едала щука... *чародеев черных и черемных*» (№ 114).

Некоторые выводы

Тексты Олонецкого сборника демонстрируют высокое искусство владения словом, в частности мастерское использование таких приемов, как сквозной симпатический эпитет, нанизывание эпитетов, создание символических картин и образов. Все это позволяет рассматривать Олонецкий сборник не только как важный источник для реконструкции ранней заговорной традиции, обрядов и верований, но и как памятник словесного искусства.

В отборе эпитетов, их сочетаемости и принципах функционирования в заговорных текстах наглядно проявляется двоемирие русских заговоров XVII в. Эпитеты фольклорного и книжно-христианского происхождения сосуществуют в едином текстовом пространстве Олонецкого сборника, но при этом довольно четко распределены по заговорам разных функциональных типов и по различным содержательно-тематическим блокам.

В заговорной традиции XVII в. перед нами не механическое смешение христианства и язычества, а взаимопроникновение народной, фольклорной, дохристианской по своему происхождению традиции с традицией церковной, книжно-религиозной, — взаимопроникновение, которое обусловлено их многовековым сосуществованием и взаимодействием. Возникший в результате этих процессов синтез не сводится в чистом виде ни к фольклору, ни к церковной книжности.

Универсум Олонецкого сборника негомогенен. Более того, можно даже сказать, что это несколько универсумов, вложенных друг в друга или друг с другом сопряженных. Религиозность составителей Олонецкого сборника имеет ярко выраженный **дуалистический** характер. В заговорах отчетливо противостоят друг другу два первоначала или два религиозных принципа. Тексты христианского характера апеллируют к Иисусу Христу, Богородице, архангелам и другим небесным силам; тексты фольклорно-языческие — к предкам и природным стихиям.

Соединение фольклорной и книжно-христианской топики и эпитетики не приводит к механическому смешению гетерогенных элементов, но дает основание для формирования новых сложных, магически действенных и художественно выразительных структур. Это выражается, в частности, в том, что персонажи (сверхъестественные или христианские) занимают фиксированные позиции в пространственной структуре мира и выполняют довольно строго за ними закрепленные функции. Аналогичным образом существительным, обозначающим локусы или персонажей фольклорно-мифологического или христианского универсумов, соответствуют определенные эпитеты, причем в тех немногочисленных случаях, когда эпитеты сочетаются с существительными, обозначающими реалии иного универсума, эта перестановка имеет осмысленный характер и может быть объяснена внутренней логикой традиции. Заговоры Олонецкого сборника позволяют проследить, как происходит активный процесс взаимодействия и взаимообогащения фольклорной и книжно-литургической языковой стихии.

При сравнении с русскими заговорами XIX–XX вв., а также с заговорами других славянских народов бросается в глаза обилие эпитета *золотой* в заговорах Олонецкого сборника, а также его широкая сочетаемость и специфическая функциональность: признак *золотой* присваивается исключительно локусам, предметам и персонажам фольклорно-мифологического мира, но нехарактерен для христианского универсума.

Учитывая уникальность Олонецкого сборника и его значительную репрезентативность для русской заговорной традиции XVII в., хотелось бы высказать в заключение несколько более общих соображений о возможных направлениях его последующего изучения. Прежде всего желательно выявить, какие тексты, включенные в сборник, были записаны со слов, а какие переписаны с иных, более ранних и, возможно, не дошедших до нас рукописей. Очевидно, что для сравнения с текстами Олонецкого сборника следует привлекать, с одной стороны, более поздние заговоры, зафиксированные на той же территории²⁰, а с другой — заговоры XVII–XVIII вв., бытовавшие в целом на русской территории. Такая работа позволит, в частности, определить, в какой мере наши наблюдения о признаковом пространстве Олонецкого сборника характеризуют локальную заговорную традицию Олонецкого края, а в какой — более широкую русскую заговорную традицию XVII в.

²⁰ См., в частности, недавний сборник [Курец 2000] и указанную в нем литературу вопроса.

Принятые сокращения

- Аверинцев 1973 — *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура.* М., 1973. С. 43–52.
- Агапкина, Виноградова — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Золото // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* М., 1999. Т. 2. С. 352–355.
- Алексеев 1941 — *Алексеев М. П.* Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Изд. 2-е. Иркутск, 1941.
- Баранцев 1979 — *Баранцев А. П.* К вопросу о взаимодействии языков южной Карелии в первой половине 17 в. // *Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии.* Петрозаводск, 1979. С. 110–112.
- Баранцев 1984 — *Баранцев А. П.* О людиковском языковом памятнике начала XVII века // *Советское финно-угроведение.* 1984. Т. 20. № 4. С. 298–303.
- Баранцев 1987 — *Баранцев А. П.* Людиковские заговоры начала XVII века: тексты, чтение // *Советское финно-угроведение.* 1987. Т. 23. № 4. С. 285–294.
- Бегунов 1976 — *Бегунов Ю. Н.* Раннее немецкое известие о Золотой бабе // *Изв. Сибирского отделения АН СССР. Серия общ. наук.* 1976. № 11. Вып. 3. С. 11–13.
- Бобров, Финченко 1986 — *Бобров А. Г., Финченко А. Е.* Рукописный «отпуск» в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.). Л., 1986. С. 135–164.
- Веселовский 1905 — *Веселовский Н. И.* Мнимые каменные бабы. СПб., 1905.
- Герберштейн 1988 — *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Давыдова 1984 — *Давыдова О. А.* О семантической структуре прилагательного «золотой» в языке русских народных сказок // *Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова.* Курск, 1981. С. 118–126.
- Евгеньева 1963 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.
- Елеонская 1994 — *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России // *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 99–143.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877. (Труды Этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. 30. Кн. 5. Вып. 1.)
- Курец 2000 — *Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец.* Петрозаводск, 2000.

- Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000.
- Лахтин 1912 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Зап. Московского археологического института. Т. 17.)
- Липатов 1983 — *Липатов В. А.* К проблеме региональной специфики фольклора: О вариативности заговоров // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983. С. 99–108.
- Липатов 1994 — *Липатов В. А.* Любовь и железо: Уральский любовный заговор // Родина. 1994. № 2. С. 112–113.
- Логунова 1998 — *Логунова Н. В.* Специфика отражения разговорной речи в памятниках фольклора // Фольклорный текст–98. Пермь, 1998. С. 92–100.
- Майков 1992 — [*Майков Л. Н.*] Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.
- Малиновский 1876 — *Малиновский Л.* Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкие губернские ведомости. 1876. 28 февр. № 15. С. 161–163; 3 марта. № 16. С. 172–173; 10 марта. № 18. С. 192–195.
- Малиновский 1875–1876 — *Малиновский Л.* Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875–1876. Вып. 1. Отд. II. С. 69–92.
- Михайлова 1986 — *Михайлова Л. В.* Золото памятника древнерусской культуры. Реалия — лейтмотив: золото, золотой // Русский язык и литература в киргизской школе. 1986. № 1. С. 57–59.
- Новичкова 1996 — *Новичкова Т. А.* Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 121–156.
- ОР ГИМ — Отдел рукописей Государственного исторического музея (Москва).
- Петров 1981 — *Петров В. П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Познанский 1995 — *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.
- Покровский 1987 — *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.
- Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в заговорах южных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122–148.
- РГБ — Рукописный отдел Российской государственной библиотеки (Москва).
- Робинсон 1983 — *Робинсон А. Н.* Литература Киевской Руси в мировом контексте // Славянские литературы. IX Международный съезд славистов. М., 1989. С. 3–25.
- Смилянская 1987 — *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1987 (машинопись).

- Смилянская 1996 — *Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. 1996. № 1. С. 3–20.
- Соболева 1992 — *Соболева Л. С.* Рукописные заговоры в собраниях Екатеринбургa // *Религия и церковь в Сибири*. Вып. 3: Письменные и устные источники заговоров. Тюмень, 1992. С. 5–38.
- Соколова 1995 — *Соколова Л. В.* Золото // *Энциклопедия «Слова о полку Игореве»*. СПб., 1995. Т. 2. С. 229–232.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 481–512.
- Топорков 1989 — *Топорков А. Л.* Откуда у Бабы-Яги ступа? // *Русская речь*. 1989. № 4. С. 126–130.
- Топорков 2001 — *Топорков А. Л.* Антропонимическое пространство Олонецкого сборника заговоров XVII века // *Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст*. М., 2001. Ч. 2. С. 126–131.
- Трубецкой 1906 — *Трубецкой Н. С.* К вопросу о золотой бабе // *Этнографическое обозрение*. 1906. № 1/2. С. 56–65.
- Турилов, Чернецов 1997 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // *Истоки русской культуры*. М., 1997. С. 99–110.
- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Т. Н. Свешникова

Восточнороманские заговорные формулы с общим значением необладания и отсутствия признака

Относительно недавно в фокусе внимания ряда исследователей вновь оказалась категория необладания (лишительности, каритивности) в языках различных типов [Иванов 1995, 5–45]. Среди разнообразных видов контекстов, которые рассматривались авторами, выделяются клишированные формулы, принадлежащие различным жанрам фольклора, и прежде всего — загадке и заговору [Шиндин 1995, 148–152]. Ср.: «*Без ног, без рук, без рог катится с бугра*»; «*Еду, еду — следу нету*; режу, режу — *крови нету*»; «*Едет из чистого поля богатырь, везет острую саблю на плече, секет и рубит по мертвому телу... Не тече ни кровь, ни руда из этого мертвого тела*».

В корпусе восточнороманских фольклорных текстов, которые являются предметом рассмотрения в данной работе, выделяется своей необычностью и выразительностью тип заговора, содержащего формулы с обозначением отсутствующего орудия, средства для осуществления совершаемого действия¹. Приведем фрагменты этого редкого заговора:

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 01–04–00218а «Заговорный текст: генезис и структура»).

¹ Ср. аналогичные клишированные формулы в грузинских заговорах: «<...> на ливинском дереве / Голубь сидел на верхушке / *Поднялся (я) без ног, / Снял без рук, / Изжарил без огня, / Съел безо рта*» [Гагулашвили 1983, 108]. О вероятности их существования в испанском фольклоре говорит следующее стихотворение П. Неруды: «*La muerte / como un zapato sin pie, / con un traje sin hombre, / llega a golpear con un anillo sin piedra y sin dedo, / llega a gritar sin boca, sin lengua, sin garganta*» [Смерть, как ботинок без ноги, как костюм без человека, приходит, чтобы постучать кольцом без камня и без пальца, приходит, чтобы закричать без рта, без языка, без горла...]. Текст был предоставлен автору Ф. Б. Успенским [см.: Клюев 1969/2, 98]; рассматриваемые формулы

Mătrice, mătrăgună,	[Обращение к болезни]
Capră neagră te făcuși,	Черной козой ты стала,
La munte te suiși,	На гору взобралась,
Om mare te văzu,	Большой человек тебя увидел,
Fără ochi te văzu,	Без глаз тебя узрел,
Fără picioare aleargă,	Без ног прибежал,
Fără mâini te prinse,	Без рук тебя схватил,
Fără cuțit te tăie,	Без ножа тебя зарезал,
Fără foc te fripse,	Без огня тебя зажарил,
Fără sare te sară,	Без соли тебя посолил,
Fără gură te mîncă	Безо рта тебя съел.

[Gorovei 1985, 352]

Приведенный текст, помимо собственно языковых особенностей, интересен и в том отношении, что он отражает, судя по всему, древний обряд жертвоприношения и ритуального пира. Один из обнаруженных нами заговоров представляет собой картину охоты и следующего за ней пиршества: «Făr' de ogari o goniră, / Făr' de guri o chiotiră, / Făr' de puști o-mpușcară, / Făr' de cuțite-o junghiară, / Făr' de sare-o săgară, / Făr' de foc o fripsără, / Făr' de mâini o rupsără, / Și făr' de guri o mîncară» [Без псов ее гнали, / Безо рта кричали, / Без ружей ее застрелили, / Без ножей ее закололи, / Без соли ее посолили, / Без вертела ее вращали, / Без огня ее зажарили, / Безо рта ее съели] [Tocilescu, Țaru 1981, 239].

существуют также и в некоторых славянских заговорах; ср., например, серб.: «Без нозе отрчае, / без руке уватише, / без бритве заклаше, / без р'ж'нь натакнуше, / без огањ испекоше, / без зуби изедоше» [Раденковић 1982, 127]; «Сунце трчи низ поље без нозе, / гони га псето без нозу, / ухвати га без руку, / закла без ножа, / испече без ватре, / изједе без зуба» [Раденковић 1982, 40]; ср. также: «Без матере рођена, / без оца садельана, / без попа крштена» [Раденковић 1982, 194]; дальшие примеры приводятся по указателю сюжетов В. Кляуса: серб.: «Болезнь бежит через поле. Ее хватают пастухи без рук, режут без ножа, съедают безо рта»; болг.: «Болезнь бежит через поле. Ее видят пастухи, хватают без собак, режут без ножа, жарят без огня, съедают безо рта»; «Болезнь падает с неба. Ее видят слепые пастухи, гонят без ног, ловят без рук, вяжут без веревок, режут без ножа, жарят без огня, съедают безо рта» [Кляус 1997, 78]. Ср. материалы из русского фольклора: «Идет без ног, летит без крыльев, садится без глаз» (Арх. область); «Прибежал не на ногах, прилетел не на крыльях, клюнул не носом» [Кляус 1997, 79]. Соответствующие мотивы отмечены и в белорусском фольклоре: «На море дуб, на нем ворон. Заговаривающий убивает его без ружья, ошкуривает без ногтей, без огня осмаливает, без зубов съедает» [Кляус 1997, 79].

Заговор рассматриваемого типа лечит только от двух болезней: желудочных колик (*mătrice*) и рожистого воспаления (*brîncă*). Основная часть заговоров относится к первому типу.

Число этих заговоров относительно невелико, их распространение ограничено, видимо, югом Мунтении, Олтении и Молдовы.

Заговор начинается обращением к болезни — *mătrice*. Болезнь превращается в козу (черную, красную) или кошку (черную) и взбирается на *вершину горы*, на *мост*, где ее настигают *пастухи*, *охотники*, *волки*, *псы*.

Первая часть заговора (до формул необладания) имеет несколько вариантов. Кроме уже упомянутого типа, возможны следующие:

II строка: «*Sargă roșie te făcuși*» [Красной козой ты стала] [Tocilescu, Țapu 1981, 234]; «*Pisică neagră te făcuși*» [Черной кошкой ты стала] [Nour 1912, 26].

III строка: «*În vîrf de munte te suiși*» [На вершину горы взобралась] [Rădulescu-Codin 1981, 575]; «*Sus în munte te suiși*» [Вверх на гору взобралась] [Tocilescu, Țapu 1981, 234]; «*În munte negru te suiși*» [На черную гору взобралась] [Leon 1903, 120]; «*Pe pod că trecuși*» [По мосту прошла] [Cireș, Berdan 1982, 147].

IV строка: «*Nouă ciobani te văzură*» [Девять пастухов тебя увидели] [Nour 1912, 24]; «*Un cioban roșu o prinde*» [Красный пастух ее хватает] [Tocilescu, Țapu 1981, 235]; «*Cîinii ciobanilor te văzură*» [Собаки пастухов тебя увидели] [Ionescu, Daniil 1907, 157]; «*Vînătorii mi-o aflară*» [Охотники мне ее нашли] [Tocilescu, Țapu 1981, 239]; «*Podaru fără ochi te-a văzut*» [Перевозчик без глаз тебя увидел] [Cireș, Berdan 1981, 147]; «*Un orb te văzu*» [Слепой тебя увидел] [Rădulescu-Codin 1981, 575].

Далее следуют формулы, ради которых и был предпринят анализ текста заговора. Они состоят из предлога *fără* 'без', имен (обозначающих части тела, орудия, оружие, средства для приготовления пищи — и некоторые виды еды или веществ, используемых в еде) и глаголов со значением действия, осуществляемого перечисленными выше орудиями, частями тела и пр. Ср. *части тела*: глаза (видеть), руки (брать, хватать, рвать, резать), ноги (бежать), рот (есть, кричать), определенный орган (выделение экскрементов); *орудия, оружие*: нож (резать, колоть), ружье (стрелять); *средства для приготовления пищи*: огонь (варить, жарить), вертел (вращать, вертеть); *некоторые виды еды или веществ, используемых в еде*: соль (солить, есть), кукурузная лепешка (есть). Приведем некоторые из этих формул:

I. Fără ochi te văzură	[Без глаз тебя увидели]
Fără mâini te-a prins	[Без рук тебя схватил]
Fără mâini te tăiară	[Без рук тебя зарезали]
Fără picioare alergară	[Без ног прибежали]
Fără gură te-a mâncat	[Безо рта тебя съел]
II. Fără cuțit te tăiară	[Без ножа тебя зарезали]
Făr' de cuțite-o junghiară	[Без ножей ее закололи]
Fără pușcă te-mpușcă	[Без ружья тебя застрелили]
III. Fără foc te-a fript	[Без огня тебя зажарил]
Făr' de frigări o-nvîrtiră	[Без вертела ее вертели (вращали)]
IV. Fără sare te săra	[Без соли тебя солил]
Fără sare te mîncară	[Без соли тебя съели]
Fără mălai te mîncară	[Без кукурузной лепешки тебя съели]

Как можно видеть, в рассматриваемых конструкциях не совсем стандартный порядок слов: предлог с именем, обозначающим *орудие, средство* (в широком смысле) для осуществления действия, стоит на первом месте, перед глаголом (обычное употребление — постпозитивное); ср. рус. *Без ножа зарезал*. Необычность этих формул и в том, что имена с предлогом *fără* 'без' по существу избыточны, так как глаголы, с которыми они употреблены, уже содержат идею, выраженную этими именами: *rezată* предполагает наличие *ножа*, *est* — существование *рта*, *хватată* — наличие *рук* и т. д. Иными словами, глаголы, которые лежат в основе данных формул, заключают в себе признак орудийности, инструментальности, а имена с предлогом *fără* как бы указывают на отсутствие этого признака у соответствующего глагола.

Вообще рассматриваемые формулы, судя по всему, достаточно архаичны. См. большой материал, который приводит Вяч. Вс. Иванов в статье «Типология лишительности (каритивности)», где показана древность структур типа *без + имя* в индоевропейских языках и диалектах [Иванов 1995, 5–45]².

² Ср. в этой связи два текста в собрании Марцелла Эмпирика, которые практически полностью совпадают с рассматриваемыми здесь восточнороманскими заговорными формулами: I. «Pastores te invenerunt, / Sine manibus colligerunt, / Sine igni coxerunt, / Sine dentibus comederunt» [Marcellus Empiricus 1968/2, 490]; II. «Pastores te invenerunt, / Sine manibus colligerunt, / Sine foco coxerunt, / Sine dentibus comederunt»

Что же касается румынских заговорных формул, которые здесь анализируются, то мы можем произвести реконструкцию единого текста, в который войдут следующие структуры: *Без глаз узрел, / Без ног прибежал, / Без рук схватил, / Без ножа зарезал, / Без огня зажарил, / Безо рта съел, / Без определенного органа удалил.*

Тексты румынских загадок также содержат формулы с общим значением необладания (лишительности), хотя и в меньшей степени, чем русские и шире — славянские загадки. В румынских загадках можно встретить основной тип словесных формул с общим значением необладания — это предложные сочетания с *fără* 'без' со значением отсутствия определенных частей тела у человека или животного, некоторых деталей у вещей и предметов, обязательных свойств и пр.: ср. «Am un sac rotund *fără* nici un *fund*» [Есть у меня круглый мешок *без* всякого *дна*] (труба); «La trup sînt uşor *fără* aripi zbor, dar nu sînt nici nor» [Легки телом, летают *без крыльев*, но не облака] (хлопья снега) [Gorovei 1972, № 539, 814]; ср. также одну из необыкновенно интересных загадок следующего вида: «M-a trimis doamna de sus la cea de jos să-mi dea *peşte fără oase*» [Меня послала госпожа верха к госпоже низа, чтобы она дала мне *рыбу без костей*] [Ispirescu 1971, 409]; «M-a trimis doamna de sus la cea de jos să-i ţes *pînza fără rost*» [Меня послала госпожа верха к госпоже низа, чтобы я соткала ей *полотно без зёва*] [Ispirescu 1971, 408]. Интересный материал дают нам славянские заговорные формулы, ср. следующие белорусские заговоры: «На море дуб без корня, без головы. На нем сидит сокол без крыла, без клюва»; «На море дуб, на нем в гнезде ворон без костей и без жил»; «На острове стоит дуб без сучков, без верхушки. На нем сидит ястреб без костей, без крыльев»; ср. также в сербском: «Ударила красная туча, из нее выпала рыба без ребер, без чрева, без головы, без глаз, <...> без тела». Иногда

[Пастухи (тебя) нашли, / Без рук собрали, / Без огня сварили, / Без зубов съели] [Marcellus Empiricus 1968/2, 374].

По данным, которые приводит А. Gorovei в своей книге, посвященной румынским заговорам, рассматриваемые формулы засвидетельствованы, кроме уже упомянутых выше, на литовском, латышском, польском, чешском, шведском, немецком, ирландском, финском языках. Из древних языков, кроме латинского и греческого, упоминается египетский: ср. *зарезал без ножа, зажарил без огня и съел без соли*, — формула, полностью совпадающая с приведенными выше. Ср. также: *литовский* — «Прилетела птица с востока, села на дерево без листьев; пришла девица без ног и без губ и съела птицу»; *шведский* — «Прилетела птица без крыльев, пришла девица без ног, поймала птицу без рук, съела ее безо рта»; *ирландский* — «...поймал птицу без рук, поскакал верхом без коня» [Gorovei 1985, 161–163].

именные сочетания с предлогом *без* заменяются на прилагательные с соответствующей приставкой: ср. белорус. «На море, лукоморье стоит дуб. На нем орел свил гнездо бездонное, снес яйцо, вывел детеныша бескрылого» (см. указатель сюжетов В. Кляуса [Кляус 1997, 78, 79]).

Рассмотренные здесь восточнороманские клише представляют несомненный интерес для исследования структуры индоевропейского заговорного текста. Это исследование требует дальнейших уточнений с привлечением более широкого материала, что и предполагается осуществить в будущем. Кроме того, предполагается рассмотреть и другие заговорные формулы с общим значением каритивности и отсутствия признака. Речь идет, в частности, о таких персонажах, как «слепой», «глухой», «немой», иногда — «кривой» (на один глаз) и «хромой», которые регулярно встречаются в заговорах от воспаления лимфатических узлов — *gîlci* и в некоторых славянских заговорах. Ср., например, следующий текст: «*Gâlcilor, / Mostăcâlcilor, / Apuca răți potecile, / Ca să pașteți găștele / Și puserăți să le păzească / Un orb, un mut și-un surd / Și veniră lupii. / Orbul nu văzu, / Surdul n'auzi, / Mutul nu strigă. / Lupii le măncașă / Și le mestecară...*» [(Обращение к болезни), / Пошли вы по дорожке / Пасти гусей / И поставили их сторожить / Слепого, немого и глухого. / И пришли волки. / Слепой не увидел, / Глухой не услышал, / Немой не позвал. / Волки их съели / И разжевали...] [Nour 1912, 12]; ср. также: «*Nouă gâlci, / Mostăcâlci, / Pe voi trei babe vă păzea: / Una chioară, / Alta surdă, / Și-alta șchioapă. / Lupul venea și fură, / Baba chioară nu vedea, / Baba surdă n'auzea, / Baba șchioapă n'alergă...*» [(Обращение к болезни) / Три старухи вас пасли: / Одна кривая, / Другая глухая, / И другая хромая, / Волк пришел и украл. / Кривая старуха не видела, / Глухая старуха не слышала, / Хромая старуха не прибежала...] [Nour 1912, 13].

Ср. сходные сербские заговорные формулы: «*Седеле су три девојке на брег. / Једна глџва, / друга слепа, / трећа нема. / Глџва — оглуве, / слепа — ослепе, / нема — онеме. / Брег се урони, / нит се виде / која је слепа, / која је нема / Тако болест да отиде, / да је нестане*» [Раденковић 1982, 84–85]; «*Три девојке усав пасле: / једна нема, / једна глџва, / једна слепа. / Залете се сур ор'л / па уграби усав. / Док нема да провревџи, / док глџва да прочује, / док слепа да окне, / ор'л уграби усав*» [Раденковић 1982, 118]; ср. также: «*Болезнь сидит за дверьми, и сторожат ее три бабы: глухая, немая, слепая. Приходят волки и разрывают болезнь*»; «*Три девицы: глухая, немая, слепая — пасут болезнь в лесу*» [Кляус 1997, 94].

То же в болгарском: «Трое братьев пасут свиней с поросятами. Волк бросается, хватает, ни одного не остается. Один брат был слепой, — не видел, другой — хромой, не догнал, третий был глухим, не услышал»; ср. также: «Собрались три девушки: немая, глухая, слепая. Приходит волк, уносит болезнь. Немая не сказала, глухая не услышала, слепая не увидела (от грудницы)» [Кляус 1997, 93; 94].

Принятые сокращения

- Гагулашвили 1983 — *Гагулашвили И. Ш.* Грузинская магическая поэзия. 1. Тбилиси, 1983.
- Иванов 1995 — *Иванов Вяч. Вс.* Типология лишительности (каритивности) // Этюды по типологии грамматических категорий в славянских и балканских языках. М., 1995.
- Клюев 1969 — *Клюев Н.* Сочинения. 1–2 / Под ред. Г. П. Струве, Б. А. Филипова. М., 1969.
- Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Шиндин 1995 — *Шиндин С. Г.* О некоторых формульных конструкциях в русских загадках // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Тезисы конференции. М., 1995.
- Cireş, Berdan 1982 — *Cireş L., Berdan L.* Descîntece din Moldova. Texte inedite. Iaşi, 1982.
- Gorovei 1972 — *Gorovei A.* Cimiliturile românilor. Bucureşti, 1972.
- Gorovei 1985 — *Gorovei A.* Literatură populară. II. Bucureşti, 1985.
- Ionescu, Daniil 1907 — *Ionescu D., Daniil A. I.* Culegere de descîntece din judeţul Romanaţi. I. Bucureşti, 1907.
- Ispirescu 1971 — *Ispirescu P.* Opere. II. Bucureşti, 1971.
- Leon 1903 — *Leon N.* Istoria naturală medicală a poporului român. Bucureşti, 1903.
- Marcellus Empiricus 1968 — *Marcellus Empiricus.* Marcellus über Heilmittel. Vol. 1–2. Berlin, 1968.
- Nour 1912 — *Nour A. M.* Descîntece şi vrăji din popor. Turnu-Măgurele, 1912.
- Rădulescu-Codin 1986 — *Rădulescu-Codin C.* Literatură populară 1. Bucureşti, 1986.
- Tocilescu, Țapu 1981 — *Tocilescu G. G., Țapu C. N.* Materialuri folcloristice 3. Bucureşti, 1981.

Л. А. Софронова

Оппозиция *чистое/грязное* в сочинениях Г. Сковороды

Украинский философ XVIII в. Г. Сковорода полагал, что мир, человек и Библия – это три мира, находящиеся в неразрывном единстве, образующие общее пространство. Эти миры противопоставлены один другому, хотя ни один из них не существует без двух других. Их противопоставленность не исключает сходства. Каждый из миров способен повторять очертания и смыслы других. Единство миров определяется не только этими повторами, но и их строением. Мир, человек и Библия организуются системой смысловых оппозиций, структурирующих их [Николаева 1997, 24–94].

На значимость смысловых оппозиций в сочинениях Г. Сковороды обращали внимание многие исследователи. Дм. Чижевский, например, пояснял, что, выстраивая антитезы, Г. Сковорода опирается на античную философию, диалектику – и, конечно, на религиозную концепцию мира, насыщенную антитетичностью: «Сковорода переносит антитезы христианской науки та христианського переживання на цілій світ» [Чижевський 1992, 53]. Также жизнь человека, с точки зрения Д. Чижевского, Г. Сковорода описывает как движение между антитезами. К этому можно добавить, что это движение – не однонаправленное. Человек мечется между множеством противоположностей. Библия у него также построена на антитезах, сталкивающихся между собой. «Оця антитетика, в якій так кохається Сковорода є з одного боку для нього засобом схарактеризувати буття, як таке, що стоїть на „роздоріжжі“, що має подвійний характер та сенс, з другого ж боку – вона є характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, яки в усьому окремому і відірваному є „однобічні“, ізольовані, відірвані від цієї цілоти буття» [Чижевський 1992, 54].

Г. Сковорода, опираясь на систему оппозиций, не только усматривает антитетичность трех миров. Он не только прослеживает, какой из

членов оппозиций активизируется по отношению к каждому из миров и какой выступает в слабой позиции, что создает сложное переплетение смыслов. Философ делает анализ смысловых оппозиций ведущим принципом описания как единого пространства, так и пространства каждого из миров. Когда оппозиции распадаются, их отдельные члены становятся особыми признаками пространства. Естественно, эти признаки продолжают сохранять значение антитетичности и всегда готовы образовать законченную оппозицию вновь. Они в равной степени присущи всем трем пространствам.

Г. Сковорода избирает универсальные оппозиции, т. е. те, которые «как бы заложены в человеке и необходимы ему для адекватного, с его точки зрения, восприятия мира, осознания своего места в нем, т. е. для выработки модели мира» [Цивьян 1973, 242]. Видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, тайное/явное, истина/ложь, новое/старое, плоть/дух, жизнь/смерть, время/вечность, свет/тьма, горькое/сладкое, чистое/грязное, высокое/низкое, правое/левое, трудное/легкое — таков список смысловых оппозиций, определяющих единое пространство трех миров.

Философ выносит их на поверхность текста. Они присутствуют не как композиционная схема, а как предмет осмысления, требующего большого труда и эмоционального напряжения. Они составляют семантическое ядро концепции философа. Его работа состоит в том, чтобы показать, как действуют оппозиции и как, несмотря на их разнообразие, они все сводятся к единой точке. Он то скрывает их под наслоением сложных метафорических конструкций, то записывает в виде краткой формулы, что не меняет их положения в пространстве. Оппозиции пригодны как для построения картины мира, образов человека, вышних сил и Библии, так и для создания частных деталей.

Они будто рассекают ткань сочинений философа, одновременно объединяя три мира, образуя подобие каркаса всего строения. Постоянное обращение к смысловым оппозициям, представление их как в абстрактных рассуждениях, так и в примерах, почерпнутых из повседневного мира, призвано продемонстрировать устойчивость, непоколебимость основных идей философа. Он возвращается к оппозициям постоянно и, следуя принципу повтора, который, правда, не всегда очевиден, размещает оппозиции особым образом. Они не отстоят одна от другой в пространстве, но постоянно сталкиваются, не столько противореча и контрастируя, сколько усиливая главную оппозицию, которой они все подчиняются, — оппозицию сакральное/светское, которая не вынесе-

на на поверхность. Они все сводимы к ней и в разных формах реализуют ее значение. Столкновения внешне различных, но семантически однородных пар создает чисто барочный эффект неожиданности.

Несмотря на свободу перемещения в пространстве, оппозиции образуют строгую иерархическую систему. Они занимают различные ступени — как ведущие выделяются оппозиции видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, истина/ложь, новое/старое. Внизу иерархической лестницы находятся такие оппозиции, как высокое/низкое, левое/правое, горькое/сладкое, чистое/грязное. Безотносительно к своему статусу оппозиции способны взаимозаменяться. «Так, все видимое, к примеру, может постигаться как поверхность, в которой и через которую выходит наружу и становится доступной чувствам сущность; сущность понимается тогда как внутреннее — как сущность вещи или, обще, как сущность творящего видимое начала невидимого» [Михайлов 1997, с. 77]. Одно из свойств системы смысловых оппозиций, как видим, состоит в их нестабильности. Кроме того, оппозиции довольно часто распадаются. Внимание Г. Сковороды направлено только на один их член, только он подлежит распространенному описанию, в то время как другой только назван или подразумевается.

Система оппозиций опирается на три категории: пространство, время, субъект, одушевленный и неодушевленный. Работая с оппозициями, Г. Сковорода передает одно через другое, но с разных точек зрения, с тем чтобы, учитывая пространственные и временные параметры явлений и различные характеристики субъекта, продемонстрировать сведение многообразия к единству. Часть оппозиций неизменна, как время/вечность. Другая, напротив, реализуется различно. К этому ряду оппозиций относятся следующие: видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, тайное/явное, высокое/низкое, правое/левое. В их основе лежит указание на положение предмета или идеи в мифопоэтическом пространстве. Оппозиции видимое/невидимое, внутреннее/внешнее основываются в самом общем смысле на значениях присутствия или отсутствия; оппозиция тайное/явное, усиливая эти значения, дополняется отношением к ним субъекта. Оппозиции высокое/низкое, правое/левое ориентируют человека, предмет, идею в пространстве. Оппозиция свет/тьма характеризует его свойства и имеет только сакральное значение, в то время как предыдущие могут относиться и к кругу светских.

Значения этого ряда оппозиций конкретизируются в оппозициях плоть/дух, жизнь/смерть в опоре на образ человека. Производные от

образа человека, эти оппозиции решительно его перекрывают. Другие оппозиции этого ряда — горькое/сладкое, чистое/грязное, противопоставляя качества и свойства, создают постоянное колебание между конкретным и абстрактным, между первичными и вторичными символическими значениями. Построены они по принципу перенесения свойств реального предмета на абстрактную идею.

Все оппозиции различаются по признаку абстрактности и конкретности. Г. Сковорода постоянно сталкивает конкретное, реальное, вещественное с условным и абстрактным, высокое с низким. Часть оппозиций как бы очищена от конкретных значений, указывающих на свойство предмета, как, например, тайное/явное, истина/ложь. Здесь, как мы уже говорили, противопоставляется только наличие или отсутствие предмета или абстрактного суждения. Часть — напротив, намеренно «сгущает» приметы реальности, как левое/правое, высокое/низкое, чистое/грязное, что позволяет философу развернуть сложные метафорические конструкции и разыграть отношения высокого и низкого, сакрального и светского в намеренно материализованной форме. Среди конкретных оппозиций особенно выделяется чистое/грязное, так как она в наибольшей степени по сравнению с другими способна приобретать вещественные очертания, что ни в коей мере не лишает ее символического плана.

Оппозиции с конкретными значениями только повторяют и усиливают, разнообразят то, что заложено в исходных, абстрактных оппозициях. Сакральное невидимо, внутренне, тайно, истинно, ново. Но оно же, переключаясь в ряд оппозиций с конкретным значением, предстает чистым, высоким, сладким, правым, в то время как светское принимает значения грязного, горького, низкого, левого, т. е. выступает в огрубленном или нарочито конкретном, наглядном виде. Следует заметить, что все эти признаки, как положительные, так и отрицательные, неизменно смешиваются, но, естественно, не нарушая разделяющую их границу. Об одном и том же можно сказать в терминах правого, чистого, высокого или левого, грязного, низкого, так как они значат одно и то же и противопоставлены постижению вечных истин, пониманию в высшем смысле [Лосев 1993, 92]. Всегда присущая Г. Сковороде тенденция к разнообразию, стремление одно подать через другое приводит к преднамеренной путанице низкого и левого, грязного и темного, плоти и смерти; к смешению библейской лексики с просторечиями. Такая ситуация возможна потому, что все эти признаки выступают как однородные члены. Описывая светское, фило-

соф, естественно, прилагает к нему оппозиции и со значением абстрактного, но чаще обращается к противоположным им.

Конкретные оппозиции необязательно участвуют в создании характеристики светского только с тем, чтобы унизить его и противопоставить сакральному. Оппозиция чистое/грязное возникает в рассуждениях об искусстве, подчиняясь главным оппозициям видимое/невидимое, внутреннее/внешнее. Г. Сковорода, развивая код живописи, предлагает свою семиотическую теорию изображения, которое, по его мнению, состоит из рисунка и красок. Рисунок, или образ, — это невидимое и внутреннее. Он всегда находится в уме живописца, не рождается, не погибает, он вечен. Это положение явным образом перекликается с маньеристской концепцией «внутреннего рисунка», являющего собой «некое символично-смысловое ядро, лежащее в основе творческого мироощущения, при этом диктующее (или подсказывающее) и способ конструирования художественного произведения» [Тананаева 1996, 33]. Краски же только согласуются со свойствами этих образов. Они — внешнее и видимое, а также грязь, порошок, пустошь, тень. Как видим, грязь здесь соседствует с землей, а также с тенью, символизирующей недолговечность земного бытия.

Члены конкретных оппозиций с отрицательным знаком разработаны наиболее подробно. Философ создает запутанные, не всегда связанные между собой образы низкого и левого, грязного и темного, плоти и смерти, смешивая библейскую лексику с просторечиями, применяя фигуры нагромождения, пространно изображая прах и плоть, грязь и смерть как знаки всего видимого и внешнего. Члены оппозиций с положительным знаком практически остаются неизменными и по сравнению с членами оппозиций, несущими светские значения, достаточно мало развиты. По отношению к ним философ использует прямой, а не опосредованный принцип подачи материала. Он не расширяет их до развернутого высказывания, не стремится построить законченную «картинку». Они бывают даны явно и обычно не скрыты под различными наслоениями. Чаще всего они даны в полной оппозиции, как явствует из следующего примера: «Как же ты посмѣл, уничтожив голову, возвеличить хвост, присудив тлѣнїю безвредность, праху — твердость, кумиру — божество, тмѣ — свѣт, смерти — живот?» (1, 170) ¹.

¹ Далее все ссылки на Г. Сковороду даются непосредственно в тексте статьи в круглых скобках с указанием только тома и страниц.

Абстрактные и конкретные оппозиции иногда выступают одновременно, что служит разнообразию, всегда востребованному поэтикой барокко. Так, абстрактная оппозиция внешнее/внутреннее связывается с конкретной оппозицией чистое/грязное, которая также способна сблизиться с еще одной абстрактной оппозицией свет/тьма: «Доселѣ был я во тмѣ и во грязи я был, то есть сердце мое» (1, 182). Оппозиция чистое/грязное легко вступает в отношения с другими конкретными оппозициями, как, например, высокое/низкое. Появляется словосочетание «долняя грязь»: «Возвесть тебе из долней твоей грязи и от околичной твоей наружности к самой, существо твое и исту твою составляющей невещественной и не раздѣльной точкѣ и на тую высоту» (1, 241). Все эти оппозиции существенно дополняются оппозициями, надстраиваемыми над ними: жизнь/смерть, дух/плоть. Плоть человеческая именуется тьмой. После смерти эта тьма превращается в грубую материю, или грязь. *Тьма и грязь, грязь и ров, низ и дол* — эти лексемы очень часто выступают одновременно. С помощью риторической фигуры нагромождения пространно изображается видимый мир и человек, а также Библия. Прах и плоть, грязь, смрад выступают знаками видимого и внешнего, стремительно перерастая в развернутые законченные эпизоды.

Оппозиция чистое/грязное характеризует пространство всех трех миров, человека, мир и Библию, свободно в нем перемещаясь и прикрепляясь к самым различным явлениям мироздания. Она является конкретной оппозицией и занимает низшее место в иерархической системе. Ее значения, приписываемые вещному миру, земле и плоти, отделяются и получают самостоятельность, которую, естественно, время от времени утрачивают. Наиболее развито в этой оппозиции значение грязи, передающееся с помощью бытовой лексики. Значения чистоты могут опускаться, т. е. эта оппозиция явно нестабильна. Грязь обозначает не только плоть, смерть и все видимое, но участвует в образовании концепции искусства. Эта оппозиция проявляет огромную активность и способна взаимодействовать как с абстрактными, так и с другими конкретными оппозициями. Все они могут заменить ее так же, как и она их. Рассмотрим теперь, как работает эта оппозиция относительно трех миров, человека, мира и Библии, предварительно приведя список концептов оппозиции чистое/грязное.

Г. Сковорода употребляет не только лексему *грязь*. Он активно использует сходные с ней по значению, такие как *земля, глина, прах, тлень, болото, ekskременты, ветошь*, наделяя их различными опреде-

лениями, образованными от лексем этого ряда. Так, мир называется не только грязным, но и земляным. Иногда место земли занимает «глинка», вбирающая значение материи. Афиняне, например, только и занимались этой «глинкой»: «Глинку мѣрали, глинку считали, глинку существом называли, так как неискусный зритель взирает на картину, погрузив свой тѣлесный взор в одну красочную грязцу» (1, 426). Могут слова этого ряда сопровождать и другие определения: так, например, прах называется колесным.

Земля оказывается липкой, тлень — топкой. Данные определения заимствованы из реального мира и получают в контексте символические значения; они легко переносятся на те явления, которые получили наименования грязи. Г. Сковорода принижает мнения человеческие, лишённые божественного начала, называя их землей. Это наименование появляется не сразу. Сначала философ утверждает, что земля обладает свойством липкости, о чем он сожалеет: «Ах, земля прилипчива есть» (1, 161). Затем, опуская процесс наименования мнений землей, он сразу заключает: «Не вдруг можно вырвать ногу из клейких, плотских мнѣній» (1, 160). Грязь, земля, глина притягивают значения гнили, гнилости. Распространяются они и на воду. Существует гнилая вода мирских советов. Такие концепты, как глина, гниль, способствуют появлению дефиниций со значением сырого, неготового, как бурда, брага, сыр.

Объявляя тлень, т. е. грязь, недолговечной, философ наделяет ее абстрактными определениями, связанными с оппозицией время/вечность: «Может тлѣнь стоять всегда, то есть вѣчно?» (1, 170). С кругом лексем со значением грязного часто связывается определение «старый», вызывая к жизни оппозицию новое/старое. Так как назвать грязь старой невозможно, Г. Сковорода сближает с ней те предметы и явления, которые способны принять подобное определение. Ближе всего к грязи оказывается ветошь, имеющая абстрактное значение: «Все ветошь есть под солнцем, но не то, что сверх солнца» (1, 392). Этой ветошью питается человек, и ученый, и суевер, и лицемер, будучи не в силах отделить полезное от негодного. «Закройся ж в уголок и кушай свою вѣтошь» (1, 392), — укоризненно восклицает Г. Сковорода. Ветошь совпадает по значению с грязью, которая проводится через код вкуса. Все несчастные, не познавшие Господа, жуют тряпицу, не зирая на рядом лежащий опреснок. Они насыщаются землей, поглощают грязь вместе со змием, т. е. с дьяволом. Так грязь вызывает образ дьявола.

Кроме того, лексемы со значением грязи получают значения символические, заимствованные из абстрактного мира идей или присущие тем объектам, которые грязь замещает. Когда философ называет человека грязью, то грязь эта именуется стихийной и непросвещенной, т. е. на нее переносятся свойства человека. Так член оппозиции чистое/грязное выводится за пределы искони присущих ему конкретных значений. Круг лексем с общим значением *грязь* также позволяет создать метафорические конструкции. Например, мир называется не просто землей или болотом, а болотом мирских скверностей. *Грязь* замещает многие абстрактные понятия: «Как не темновато лежащему в грязь невѣрія!» (1, 354), «Пособи, если можешь, выдѣраться из грязи невѣрія» (1, 162).

Оппозиция чистое/грязное характеризует пространство, окружающее человека, реальное и метафизическое. Она определяет два мира, видимый и невидимый. Грязен видимый мир, чем он и отличается от невидимого мира, чистого. Над обоими мирами высится «пречистый, нетлѣнный, вѣчный» (1, 276) Бог. Портрет его, «физыческое» солнце, освещает всю грязь мира. Эта оппозиция сопрягается с оппозициями внешнее/внутреннее, высокое/низкое. Все внешнее есть грязь, или грязная вещественность. Все низкое — это дольняя грязь. Духовный, невидимый мир чист и высок, и добраться до него трудно. Вступают данные оппозиции в отношения с оппозицией жизнь/смерть. Грязь мира, как и все остальное, находится в распоряжении Бога, который «сам одушевляет, кормит, распорядит, починает, защищает и по своей же волѣ, которая всеобщим законом, или уставом зовется, опять в грубую матерію, или грязь, обращает, а мы тое называем смертію» (1, 146). Так совершается переход от видимого мира к смерти, и грязь оказывается способной принять ее значения.

Мир именуется не только грязью, но и землей, что снижает пейоративность его определения. Он и прах, так как недолговечен в отличие от невидимого мира, который вечен: «Вся система мыра сего есть земля и прах, вода текущая и сѣнь псам преходящая» (2, 155). Прах, земля, грязь у Г. Сковороды непременно несут значения конечности бытия: «Кто не скажет, что персть или грязь от колес значит тлѣнную природу?» (1, 380). Антропоморфизируя мир, Г. Сковорода использует такой троп, как метонимия. Он называет мир пятой, притом грязной. Только ее и видит человек, взирая на видимый мир.

Грязь означает не только мир в целом, но и матерію, вещественную и грубую: «Сей — риза, а тот — тѣло, сей тѣнь, а тот — древо; сей

вещество, а тот — ипостась, сирѣчь: основаніе, содержащее вещественную грязь» (2, 14). Видимый грязный мир — это страна «праха и пепела» (1, 354). Развивая круг пространственных дефиниций, Г. Скворода описывает мир через концепт улицы, обогащаемый оппозицией чистое/грязное. Улицы, по которым человеку вообще не следует ходить, так как он должен находиться внутри дома своего, всегда нечисты. Если все же человек выйдет наружу, то бродит и шатается по грязным лужам, «калугам», и здесь он встречается «гаразда скорѣ <...> с глинкою, неж с алмазом» (1, 293). Грязь мира привлекает дьявола, он любит ее чрезвычайно.

Грязны не только мир и материя. Мировые стихии определяются как грязные, или немощные. Таким образом, болезнь как знак несовершенства всего плотского соседствует с грязью. Соответственно, прежде всего одна из стихий, земля, становится грязью, приобретая все ее обыденные свойства, которые, как всегда, неуклонно стремятся в ряд символических значений. Заметим, что понятия земли, плоти и крови выстраиваются в единый ряд и именуются блудницей: «Поразила тебе мечем языка своего блудница, сирѣчь земля, плоть и кровь. Умножились вездѣ похотники ея» (1, 209).

Называя мир грязным, философ не лишает его красоты. Его грязь не только ужасна, но и красочна. Погружая свой телесный взор в мир, человек видит «красочную», или «вещественную» грязь. Обительный, вещественный мир, получая отрицательные значения грязи, все равно красив, потому грязь именуется красной: «Все вещество есть красная грязь и грязная краска и живописный порошок» (1, 354). Таким образом, грязь обозначает все материальное и видимое, а также и прекрасное, но лишь внешне. Концепт грязи не неподвижен. Он вызывает к жизни идею неупорядоченности, всемирного хаоса: «Грязь же сія и сволочь тлѣнных фигур, натаскана безобразно и беспорядочно, не имущая ни вида, ни доброты» (2, 18).

Оппозиция чистое/грязное характеризует человека, в пространственном отношении определяемого как человек внешний и внутренний. Грязь мира увлекает за собой внешнего человека, и он присваивает ее себе: «А мы одну грязь посѣли и ничего такого не видим, что бы не было порчное» (1, 191). В результате он сам становится грязью: «Сидя в грязи и на нея надѣясь, подобными ей и сами здѣлались» (1, 191). Речь здесь идет о внешнем человеке, но концепт грязи может применяться и по отношению к внутреннему человеку. Не только плоть, но и стихийная душа именуется теплой грязью: «Что есть грязь

теплая, естли не стихийная душа с тѣлом» (1, 392). Противопоставление плоти и духа Г. Сковорода решает через оппозицию чистое/грязное, используя не только концепт грязи, но и однородный с ним концепт земли. Он называет человека земляным, и это определение вызывает мотив преходящести его жизни. Он принадлежит земле: «Заблудили мы в землю, обнялися с нею» (1, 176). Потому и сердце его становится землею или сердцем земли. Оно уже не вылетит на свободу духа, «потому сердцем ея сердце наше здѣлалось» (1, 176). Человек сам — земля. Философ кричит, обращаясь к нему: «Земле! Земле! Земле! Слыши слово Господне!» (1, 180). Эта дефиниция однородна с другой, основанной на таком концепте, как болван. «Они способны взаимодействовать. Человек именуется перстным болваном. Вызывает она к жизни концепт смертного праха, и тогда человек внешний именуется трупом: «Труп наш сидит и поживает, а сердце наше течет» (2, 54). Также возникают понятия грязи человеческой, плотской, скверной гнилости, составляющей естество человеческое, грязи земных дел. Концепт земли по отношению к человеку не неподвижен, он обрастает определениями. Нечувственная земля — одно из словосочетаний, означающих человека.

Г. Сковорода, включая код тела, детализирует образ внешнего человека и пишет о грязной пяте, грязных устах, о грязном, или «земленом», языке, всегда ненадолго задерживаясь на реальных значениях частей тела и вспоминая, что вообще все плотское есть грязь. Он призывает человека не засматриваться «на грязную нашу пятау» (1, 161). Страшится слов веры, сказанных грязными устами: «Нѣт тебе на землѣ в пепелных сих сердцах» (1, 209).

Примыкают к концепту грязи также *пепел, прах, песок*. Человек определяется как прах, ветром колеблемый, как пепел, «глинка». Человек становится песком. Это определение приобретает конкретные очертания. Теперь человек — маленькая кучка: «Тѣлишко мое есть маленькая кучка» (1, 276). Она разрастается в гору, что не сулит ничего доброго: «Что гора, если не гореть?» (1, 276). Человек называется песчаной горой. Усиливая отрицательные значения грязи, земли, песка, Г. Сковорода переходит к навозной куче, правда четко указывая на то, что речь идет только о внешнем человеке и что внутри всех этих гор и куч плоти и земли таится святое и божественное, передаваемое сакральным концептом и концептом драгоценных камней: «Чтоб из навозной твоей кучи блеснул алмаз, а от пѣщаной твоей горы откатился оный краеугольный камень» (2, 42). Сохраняя за грязью значе-

ние земли-почвы, философ надеется, что она даст жизнь растениям, но растениям особым: «Дабы болото и грязь твоего тупа проросила быліе травное, выпускающее сѣмя по роду божественному. Дабы полевые и дубравные крыны произникли из земли и сверх земли твоей» (2, 42–43). Так снимается резко отрицательное значение данного концепта.

Будучи землей, человек должен отстраняться и не «засматриваться» на нее, не любить грязь: «Грязь любить — то есть быть вепром. Ганяться за нею — есть то быть псом» (1, 278). Не должен он и питаться землей: «Вкушать ея — есть быть зміем» (1, 278). Код вкуса активизируется не раз. В другом месте от имени внешнего человека сказано: «Доселѣ <...> я <...> ел и насыщался землей» (1, 182). Этот код означает жизнь плоти, а не духа. Есть землю — значит то же, что жевать тряпицу: «Благороднѣе есть презрѣть, нежели около оприснока жевать тряпицу» (2, 10).

Смыкается с оппозицией чистое/грязное и ее концептами и код движения. Объявляя, например, суевера ползущим и пресмыкающимся по стихиям: «суевѣр ползущій и грязь со зміем ядущій» (2, 10), философ естественным образом сопрягает ползанье с грязью, и вот уже суевер становится ползущей подлостью, грязью и взматывается прахом. Появляется и враг рода человеческого, «ползущій и ядущій грязь» (1, 370). Также и сердце всякого внешнего человека — это сердце «подло ползущее» (1, 291). Для грязного человека характерно не только ползанье, но движение вниз по вертикали. Он вечно валится в грязь, «в сѣть и мрѣжу смятеніе не чистых уст наших» (1, 291), погрязает, как олово, в потоке льстивого языка, впадает в ров безумия. Также сердце человека «в самый центр земной погрязает» (1, 292). Когда мир влечет человека в ад и он склоняется на сторону дьявола, то упадает «в долнюю грязь и в подлость смрадную» (1, 300). Человек утопает в грязи неверия и дряннѣ познания: «Мырскія думы то есть блато, где гергесинскіи вепры потопляются» (2, 61). Так грязь перестает означать вещественное и переносится в сферу идей.

Как грязь человек противопоставлен совершенной чистоте и красоте Бога: «Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебѣ и содержит, о прах и ничто!» (1, 163); «Принесите Господеву, но чтоб все то было чистое. Все то старое, что тлѣнное, все то нечистое, что проходящее. Новому новое дай, чистому — чистое, невидимому — тайное» (1, 249). Не осознав величия Бога, не поняв того, что он сам — пепел, человек валится в грязь: «А теперѣ кушай землю, люби пяту свою, ползай по землѣ» (1,

163). Так он переходит на сторону дьявола. Все, что связано с ним, нечисто, как нечисты ехиднины духи, как нечист человек, забывающий о Боге. Но человек должен всегда помнить: «В тюрьмѣ твоей там свѣтъ, в грязи твоей там цвѣтъ» (1, 87).

Чтобы не быть пойманным дьяволом, человек должен прислушаться к пению, разносящемуся из ада. Адские силы без устали восхваляют грязь, соблазняя человека. Они воспевают «подлое, мирское, мерзкое <...> просто сказать, грязь рыночную и обвившую Иезекилевский оный оприснок мотылу» (2, 61). Здесь Г. Сковорода цитирует Книгу пророка Иезекииля, где приводятся такие слова Господа: «И ешь, как ячменные лепешки и пеки их при глазах их на человеческом кале» (Иез. 4: 12). После того как Иезекииль взмолился, говоря, что душа его никогда не осквернилась мертвечиной, что нечистое мясо не оскверняло уста его, Бог смилостивился и позволил печь лепешки на коровьем помете. Г. Сковорода неявно цитирует только первое обращение Господа. Оно в наибольшей степени способно противопоставить священный «оприснок» нечистотам и показать ложь адского языка. Рассуждая о трех мирах, неустанно объясняя человеку, где проходит его путь к Господу, Г. Сковорода никогда не упускает возможности филологических разысканий. Вводя в контекст слово *мотыла*, он объясняет его с помощью перевода на другой язык, полагая, что понятно оно далеко не всем. Он обращается к латыни и старославянскому. Это «есть ветхославянское слово, римски — *excrementum*» (2, 61). Так создается конкретность смысловой оппозиции *чистое/грязное*, которая переводится на язык обыденности и одновременно на язык сакральный, находится в связи со священным текстом и передается через код музыки.

Пространство мира и телесное пространство у Г. Сковороды, как видим, свободно интерпретируется с помощью оппозиции *чистое/грязное*. Применяется она еще к одному миру — к Библии. Это возможно потому, что философ воспринимает текст в пространственных измерениях и уверен в его знаковой природе. Рассматривая Библию в терминах внешнего и внутреннего, Г. Сковорода полагает, что нужно очищать великую истину и невидимые образы Библии от внешней грязи и праха, помнить, что внутреннее есть чистый источник и сокровище. Знак для него — ничто, значение — все. Значение каждого библейского слова сакрально, но его «оболочка» — светская. Это она соблазняет человека, привлекая к вещественному миру. Потому и по отношению к Библии как к знаковой системе оказывается возможным подключить оппозицию *чистое/грязное*.

Философ, используя ассоциации с сотворением человека, утверждает, что вся Библия вылеплена из «глинки», в которую «водхнен» дух жизни. Настаивая на глубочайшем различии внешнего и внутреннего, философ называет Библию прахом и землей, немедленно объясняя, каковы эти прах и земля: «Вся Библия естъ прах и персть, но осыпавшая многоочитое колесо вѣчности Божіей» (1, 382). Естественно, что концепты *земля*, *прах* нацелены на внешний слой священного текста. Чтобы не оставить его изолированным, Г. Сковорода связывает избранные им концепты с сакральными смыслами, которые в данном случае отнесены к концепту колеса, колеса вечности, к которому пристала дорожная пыль и земля. Так выглядит, с точки зрения философа, неразрывность светского и сакрального, внешнего и внутреннего в священном тексте.

Притягивая следующие лексемы со значением *земля*, Г. Сковорода называет Библию песком. Подобные дефиниции недолговечны и быстро исчезают. Однажды их исчезновение передано через код обоняния. Философ мечтает так «взойти в Божественное понятие, дабы не пахло больше землею» (1, 388). Слово Библии, не понятое человеком, — это «дрянь», но «Словом, сія дрянь дышет Богом и вѣчностью, и дух Божій носится над всею сею лужею и лжею» (2, 10). Таким образом, к земле, праху, песку, «глинке» добавляются дрянь и лужа, разнообразящие значения грязи. С ними соседствует шелуха, от которой следует очищать слово Божие, и все они вместе делают священную книгу подлой и смешной, если не углубиться в ее смыслы.

Г. Сковорода не довольствуется созданным им рядом концептов и усиливает действие оппозиции чистое/грязное, называя Библию сором. Он утверждает, что апостол Павел убивает в Библии «всю мертвую гниль и гной, вынимает и сообщает нам само чистое, благовонное, Божіе, нетлѣнное, вѣчное» (1, 371). Здесь гниль и гной как средоточие грязи противопоставлены чистому и вечному. Это противопоставление, как мы уже говорили, может только подразумеваться, но все же по отношению к Библии оно раскрывается полностью. Не обязательно, чтобы грязному противопоставлялось только чистое. Подыскивая определения внешнему слою Библии, философ утверждает, что Библия — это «лайно, мотыла, дрянь, грязь, гной человѣческой, в коем велит Бог Иезекилю сокрыть ячменный опрѣсок» (1, 370). Как видим, Г. Сковорода использует цитату из книги пророка Иезекииля, относимую им уже к человеку; он, видоизменяя, повторяет ее еще и еще раз: «Не сіе ли естъ таинство утверждающаго сердца нам слова Божія,

грязью земных дѣл наших обвитое?» (1, 370); выстраивает на ее основе антитезу: «У Исаи — стрѣла избрана, в тулѣ своем сокрытая, а у Иезекииля — в лайнѣ мотыл скотских сокрывается опрѣснок» (1, 370). Повтор этой цитаты обеспечивает позицию автора — слова со значением грязи не им изобретены, они заимствованы из священного текста и, следовательно, разрешены.

Чтобы унизить внешнее, Г. Сковорода определяет его как грязь, отходы, мусор, экскременты. Стремясь удивить и поразить читателя, Г. Сковорода строит приведенную выше фразу так, чтобы создать впечатление, что такова вся Библия, и, только заканчивая ее, отмечает все эти дефиниции. Библия никак не может быть такой, ~~ибо~~ в ней таится священное причастие. Далее он объясняет, что вся грязь — это земные дела, опреснок же — чистое слово Божие, с которого нужно стряхнуть грязь и сор. Всей грязи библейской не следует страшиться, так как «из сей безобразной грязи исходит свѣтъ вѣдѣнія славы Господни, блистательныя, как молнія, сияющія, как золото, прозрачныя, как имитрос (янтарь), огнезрчныя, как анфракс, добровидныя, как фарсис. Сей свѣтъ избавляет ея от уничиженія» (1, 382). Таким образом, грязи противопоставлена не чистота, а сияющие драгоценные камни, излучающие свет. Так концепт света оживает в неожиданном контексте, среди грязи и мусора.

Г. Сковорода называет Библию источником. Задав эту дефиницию, философ внимательно присматривается к источнику и объявляет, что он не столь уж и чист. Это парадоксальное высказывание нацелено на оппозицию внутреннее/внешнее, но строится она непривычным и достаточно сложным образом. На этот раз внешний слой Библии философ не оставляет на поверхности и погружает на глубину, на дно источника. Теперь «народные» истории, в ней рассказанные, которые отнюдь не всегда может понять каждый человек и которые сбивают его с пути праведного, называются не иначе как «грязь и мутный иль» (1, 119). Такое описание Библии-источника звучит как предостережение: если видеть в священном тексте только внешнее, наносное, она будет опасной и ужасной. Именуется Библия и зерном. Эта дефиниция разрешает ввести оппозицию чистое/грязное: «Сѣется гніющее, возстает благовонное» (1, 372).

Философ подключает код вкуса, очень активно действующий по отношению к Библии. Поедание священного слова знаменует его познание, на что способен не каждый. Есть и такие, кто может познать только внешний слой священного текста. Они называются «гнояд-

цами». О них философ говорит: «Для чего мы находим там нашу грязь и гной и ядим оной, когда все сіе Богу и божественному его слову единственно посвящено?» (1, 370).

Г. Сковорода выискивает в священном тексте упоминания о грязи. Они служат ему своеобразным разрешением на введение в действие оппозиции чистое/грязное. Например, он вспоминает о золотом кольце, валявшемся в грязи, о «горничном» соре, которые метет евангельская жена, о грязи воробьиного гнезда: «Чудно, что старику Товиту очи заслѣпила падшая сверху грязь воробеина» (1, 392), о грязи, которая «затаскала источники Іереміины, осыпало колесо Исаино» (1, 392). Он расширяет границы действия данного концепта и рассуждает, например, о грязи Лотова пьянства, погубившей многих: «Сія лотовска басня издревле портит чтецов, с неомытыми их руками и ногами, раздражая в них плотоугодіе» (2, 47). Интерпретируя «нецѣломудренную басню» о Лоте, он называет ее «маргаритом», образом, завернутом «в нечистом портищѣ» (2, 55). Вспоминая о жене Лотовой, он будто достает жемчужину из «грязной тряпицы». Философ противопоставляет чистое и грязное, упоминая обряд очищения и омовения, о чем свидетельствует пример, приведенный выше. Он призывает «чтецов» Библии приближаться к ней с великой осторожностью, в чистоте: «Иззуй твои сапоги дома, омый руки и ноги, оставь твое все тлѣнное и переходи к божественным» (2, 47). Он противопоставляет Библию и светские книги как чистое/грязное, пропуская эту оппозицию через код обоняния: «Оставь сей весь физический гной и мотылу буйным и насморкливым дѣвам» (2, 48).

Итак, одна из смысловых оппозиций чистое/грязное и ее концепты ведут себя очень активно по отношению ко всем трем мирам, что еще раз сближает их между собой. Грязное последовательно означает все внешнее и видимое и в мире, и в человеке, и в Библии; чистое — внутреннее и невидимое. Г. Сковороде мало назвать нечто грязью. Он разнообразит значения всего нечистого. Мусор и гной, грязная тряпица, песок и навоз становятся концептами данной оппозиции с тем, чтобы возвысить все чистое, благовонное, вечное. Только на первый взгляд эти концепты извлечены из мира слов, которыми пользуется обычный человек. Г. Сковорода выискивает их в Библии, что лишает их излишней конкретности, отторгает от повседневности. С помощью оппозиции чистое/грязное и ее разнообразных концептов философ переводит в метафорический план мир своих идей, но все же не настолько, чтобы окончательно разорвать с планом истинных их значений, чем

данная оппозиция существенно отличается от других. Колебания между первичными и вторичными значениями ее совершаются постоянно. Эта оппозиция, может быть, чаще, чем другие, выступает в полном, не усеченном виде. Она характеризует разные виды пространства, выделяя те его признаки, которые нельзя считать основными, исходными; их можно уничтожить, превратив грязное в чистое, к чему неустанно призывает Г. Сковорода.

Принятые сокращения

- Лосев 1993 — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Михайлов 1997 — *Михайлов А. В.* // Языки культуры. М., 1997.
- Николаева 1997 — *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.
- Сковорода 1973 — *Григорій Сковорода.* Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973. Т. 1–2.
- Тананаева 1996 — *Тананаева Л. И.* Рудольфинцы. Пражский художественный центр на рубеже XVI–XVII веков. М., 1996.
- Цивьян 1973 — *Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренней/внешней // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Чижевський 1992 — *Чижевський Дм.* Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992.

Е. Е. Левкиевская

**«Белая свитка» и «красная свитка»
в «Сорочинской ярмарке» Н. В. Гоголя**

Критика «Сорочинской ярмарки» — самой первой повести в цикле «Вечера на хуторе близ Диканьки» — традиционно останавливалась на двух странностях этого текста. Первая связана с совершенно нелепым с этнографической точки зрения изображением украинской свадьбы в повести, вызвавшим яростную реакцию Пантелеймона Кулиша, подозревавшего Гоголя в том, что он настолько «омоскаллился», что совершенно забыл национальные обычаи: «Насмотревшись на испорченное лакейство да на столичную рыночную чернь, Гоголь заставил свою сельскую чету публично обниматься среди народа, а потом затащил ее, как непотребных людей, в кабак» [Кулиш 1861/4, 81]; «зажиточный поселянин, мозольным трудом содержащий свое семейство, никоим образом не может восхищаться пьяным, рекрутским молодечеством будущего своего зятя» [там же, 83]. Вся повесть, как считал Кулиш, «от начала до конца представляет самый красноречивый аттестат, с каким жалким запасом знания простонародной Украины уехал Гоголь в 1829 г. в Петербург» [Кулиш 1861/5, 23]. Кулиш был не единственным критиком этнографических несоответствий в повести, о том же писали и другие исследователи творчества Гоголя, например А. Царынный: «...дочка Черевикова какая-то оглашенная! Первый раз от роду на ярмарке, — первый раз в жизни видит разгульного парубка, который пустил комом грязи в мачеху, сидевшую с ней на возу, и тотчас обнимается с ним... у нас всякая молоденькая девушка имеет стыд и страх Божий» [Царынный 1832, 114], а также Н. Петров: «Нельзя молодому человеку свататься самому к дивчине, на ярмарке, перед тем обидев мачеху невесты» [Петров 1902, 61].

Вторая странность связана с несоответствием изображения веселой ярмарочной стихии на протяжении всей повести и внезапно воз-

никающим мотивом обреченности и тоски в конце текста «Сорочинской ярмарки», а также воистину гофмановским сравнением участников свадебной пляски с механическими безжизненными автоматами, которых лишь рука невидимого механика заставляет совершать действия, сходные с человеческими: «Беспечные! Даже без детской радости, без искры сочувствия, которых один хмель только, как механик своего безжизненного автомата, заставляет делать что-то подобное человеческому, они тихо покачивали охмелевшими головами, подтанцовывая за веселящимся народом, не обращая даже глаз на молодую чету» [Гоголь 2001, 97]. Контрастность сочного карнавального настроения повести и безнадежности ее заключительного аккорда («И тяжело и грустно оставленному сердцу и нечем помочь ему...») заставляла критиков и литературоведов строить самые разные предположения, объясняющие этот эмоциональный диссонанс. Позволим себе выдвинуть еще одну гипотезу, объясняющую обе эти странности.

Необходимо признать, что П. Кулиш и другие критики Гоголя были абсолютно правы, отмечая странное и даже нелепое изображение свадьбы в повести в сравнении с реальным украинским свадебным обрядом. Нужно обратить внимание на время, к которому приурочены события повести, — это август, а летом, тем более во время уборки урожая, свадеб обычно не справляют. Нормальное время свадеб — осенний и зимний мясоед (поэтому совершенно права Хивря, говорящая мужу: «Где ж ты видел, чтобы добрый человек бегал теперь за женами?»). Кроме того, дело, видимо, происходит в конце Успенского поста, длящегося с начала августа до Успения (вспомним разговор попovichа с Хиврей о том, сколько получил его отец за текущий пост), — а в пост, как известно, свадьбы вообще запрещены церковным уставом. Вспомним для сравнения основные элементы реальной украинской свадьбы, на которые указывает П. Кулиш: сватовство, где жених или вообще не участвует, или приходит вместе со старшими родственниками, которые и сватают; обязательный временной разрыв между сватовством и самой свадьбой, достигающий нескольких недель; предсвадебные церемонии (печенье каравая, изготовление свадебного деревца, венка для невесты, приглашение на свадьбу, девичник); день свадьбы (приезд за невестой жениха с дружкой и товарищами, выкуп невесты, венчание, свадебный стол и т. д.). Даже из этого краткого перечня свадебных элементов очевидно, что свадьба, изображенная в «Сорочинской ярмарке», абсолютно не соответствует обрядовому алгоритму реальной украинской свадьбы, — и в этом мы

полностью солидарны с П. Кулишом и другими критиками, обращавшими внимание на этнографические несоответствия в повести Гоголя.

Однако трудно согласиться с критиками типа Кулиша в том, что все вопиющее несоответствие сорочинской свадьбы этнографическому свадебному обряду — это ошибка Гоголя, вызванная либо его слабым знанием народной украинской жизни, либо забывчивостью, произошедшей в результате «омоскаливания». Нет сомнений в том, что Гоголь обладал достаточным этнографическим и просто жизненным опытом, чтобы при желании адекватно изображать народные обычаи. Вспомним, что в «Ночи накануне Ивана Купала» — следующей после «Сорочинской ярмарки» повести «Вечеров...» — традиционный свадебный обряд (свадьба Петруся и Пидорки) описан абсолютно точно и весьма подробно с этнографической точки зрения. Логично предположить, что пресловутые несоответствия «Сорочинской ярмарки» — не ошибка Гоголя, а сознательный прием, на котором строится вся повесть.

Помня о романтическом характере повести, как и всех «Вечеров...», попытаемся объяснить все кажущиеся «несоответствия» в повести на основе двух принципов, на которых Гоголь строит свой текст, — эстетики романтизма и преломленной под ее влиянием украинской народной традиции. С этой точки зрения этнографический подход к повести (как и ко всем произведениям Гоголя на «украинские» темы), продемонстрированный Кулишом, Царынным и другими исследователями повестей Гоголя, абсолютно несостоятелен, поскольку не учитывает принципиально анти-этнографический способ построения текста, избранный писателем.

Все, что описывается в тексте, — по существу, анти-свадьба или псевдо-свадьба, свадьба ненастоящая, как бы понарошку, напоминающая своей условностью карнавальное действо: она завязывается в неположенное время и в неположенном месте — на ярмарке (месте самом по себе сомнительном и нечистом, где к тому же, по словам одного из ее участников, «замешалась чертовщина», поскольку заседатель «отвел для ярмарки проклятое место»), без сватов, без обязательных свадебных чинов (дружек, подруг невесты, крестных, светилки), свадебного стола, каравая, без венчания и пр. Подобная свадьба вполне оправдана только в рамках карнавальной ситуации, ситуации перевертывания и анти-поведения, в которую прекрасно вписываются действия всех героев повести: парубки бранятся с замужней женщиной и бросают ей в спину комья грязи, она также не остается в долгу и

отвечает им весьма сочной бранью при полнейшей индифферентности собственного супруга. Такова атмосфера и самой ярмарки, которую Гоголь сравнивает с хаосом, вихрем, огромным чудовищем: все переругиваются друг с другом, поминутно поминая черта, дерутся, толкаются и пинают друг друга под зад, перекидываются «бранью и раками», хохочут, пьют и стремятся надуть всех и каждого. Попутно заметим, что само поведение Солопия и Хиври и их общение друг с другом напоминают поведение шутовских деда и бабы из украинских интермедий XVIII в.

О карнавальная ситуации, в рамках которой развивается действие «Сорочинской ярмарки», наиболее красноречивым образом свидетельствует цветовой код повести. Перечислим лишь некоторые элементы этого кода, маркирующие пестроту ярмарочной стихии: здесь и зеленая кофта Хиври с нашитыми на нее красными хвостиками, и богатая плахта, пестревшая, как шахматная доска, и ситцевый цветной очипок, а также буйство красок самой ярмарки: янтарные бусы и красные ленты, белые шатры, освещенные огненно-розовым светом, зеленые фляжки и чарки, под лучами заходящего солнца превратившиеся в огненные; арбузы и дыни, вылитые «из золота и темной меди», и пр.

На пестрый фон ярмарочной стихии накладывается постоянный цветовой элемент, «мерцающий» на протяжении всей повести, — красная свитка, чьи разрубленные куски черт до сих пор ищет на месте устройства ярмарки. Как неоднократно указывалось в исследованиях, мотив красной свитки не имеет прямых аналогий в народной культуре [Комментарий 2001, 692]. Что касается самой сюжетной линии — поисков чертом принадлежащей ему вещи, — здесь можно вспомнить косвенный, хотя достаточно близкий мотив восточнославянских быличек: человек на спор или по легкомыслию забирает с могилы какую-либо вещь, принадлежащую покойнику (обычно шапку или саван), после чего покойник начинает неотступно преследовать этого человека, приходя по ночам к его дому с требованием возвратить свою одежду. Стараясь протянуть время до первых петухов, человек отдает ему эту вещь не целиком, а по частям, разрывая ее на куски и по кусочку выбрасывая в окно. Получив назад вещь, покойник, как правило, убивает нарушителя своего спокойствия.

Несомненно, что для правильного прочтения смысла «Сорочинской ярмарки» важна семантика красного цвета чертовой свитки. Красная одежда — один из наиболее устойчивых и релевантных при-

знаков облика нечистой силы в славянской мифологии. В русской традиции домовый носит красную шапку, а в украинской — красную рубаху; по русским поверьям, леший также ходит в красной шапке, красных штанах и красном кушаке; красного цвета — платье севернорусской лешачихи, проклятой женщины, русалки, а также шапка, рубаха и шарф черта. В русской, польской, чешской, лужицкой и сербской традициях водяной одет в красное платье [СД2, 649]. Красный цвет характерен для одежды западнославянских карликов, для головных уборов архангельских шуликунов и сербских демонов-обогаителей типа тинтилина или мащича. Многочисленные примеры такого рода можно продолжить.

Кроме того, в традиционной культуре красный цвет очень часто находится в соотношении с белым, образуя постоянную оппозицию. Для нашей темы важно еще и то, что сочетание цветов *красный* — *белый* в славянской народной традиции амбивалентно: *красный* и *белый* в народной культуре выступают не только как антонимы по отношению друг к другу, но в определенных ситуациях и в отношении дополнительной дистрибуции [СД2, 650]. По нашим наблюдениям, эти цвета в мифологических ситуациях приобретают схожую семантику, указывающую на хтоничность и «иномирность» персонажей, одетых в белое и красное, их одинаковую связь с областью смерти и загробного мира (ср. использование белого и красного цветов в погребальной обрядности, а также во всех ритуалах «перехода», маркирующее «пограничность» самой ситуации и лиц, находящихся в этой ситуации). Иными словами, в мифологическом контексте красный и белый цвета часто взаимозаменяют и взаимодополняют друг друга, приобретая одну и ту же семантику и выполняя одну и ту же функцию — они маркируют «иномирную» природу того объекта, который наделяется этими признаками. Это хорошо заметно на примерах той же одежды нечистой силы в славянской мифологии: к примеру, в восточнославянской традиции *красный* и *белый* взаимозаменяемы в описании облика восточнославянских домового, полевого или лешего (которые могут носить и красную, и белую, а также красно-белую одежду).

В связи с соотношением семантики красного и белого цветов в повести необходимо обратиться к мотиву *белой свитки*. Одним из наиболее значимых элементов повести, на наш взгляд, является фигура самого жениха, на которую наши исследователи традиционно почти не обращают внимания. А фигура эта достойна самого скрупулезного рассмотрения, поскольку является составляющей пары «красная свит-

ка — белая свитка», на которой построен смысловой центр повести. Вспомним, как описывает Гоголь парубка в белой свитке: «...один, одетый пощеголеватее прочих, в белой свитке и в серой шапке решетчатых смушек, подпершись в бока, молодецки поглядывал на проезжающих. Красавица не могла не заметить его загоревшего, но исполненного приятности лица и огненных очей, казалось, стремившихся видеть ее насквозь...»; «...но вот почувствовала она, кто-то дернул ее за шитый рукав сорочки. Оглянулась — и парубок в белой свитке, с яркими очами, стоял перед ней» [Гоголь 2001, 76–80]. Итак, белая свитка, о которой упоминает Гоголь, — постоянная характеристика этого героя.

Как известно, белый цвет в народной культуре обладает неоднозначным статусом: с одной стороны, он противопоставлен черному как цвет жизни и чистоты, но с другой — он не менее демоничен, чем красный. В славянских верованиях это обычный цвет одежды мифологических персонажей наряду с красным и черным, особенно существ, связанных с областью смерти: ходячих покойников, упырей, некрещеных детей, русалок, персонификации Смерти. Например, в Полесье русалки часто изображаются как девушки в белом, польский вампир представляется белым существом, польская змора носит белые одежды и т. п. Ср. также принятый в славянском погребальном обряде «белый траур» — белые одежды покойника, а также провожающих его родственников, белые платки, которые вывешивались в доме как извещение о смерти [СД 1, 153].

Не вызывает сомнений, что в «Сорочинской ярмарке» принятое в народной традиции соотношение *красный* — *белый* было реализовано Гоголем не как семантическая оппозиция этих цветов (а следовательно, и обозначенных ими персонажей — демонических сил, связанных с сюжетной линией красной свитки и «хорошего» парубка в белой свитке, как часто трактуется это соотношение в критической литературе о Гоголе), а как семантическая синонимия этих цветов, а следовательно, и самих персонажей. Белая свитка парубка и красная свитка черта не противопоставлены в повести Гоголя, а взаимозаменяемы. Более того — белая свитка парубка и красная свитка черта находятся по отношению друг к другу в положении дополнительной дистрибуции: чисто сюжетно парубок в белой свитке действует в тех эпизодах, где отсутствует красная свитка, а слухи о красной свитке эксплицируются в тех частях текста, где отсутствует парубок. Например, вторая часть повести со сценой обольщения парубком Параски сменяется

третьей частью, где впервые в разговоре человека в пестрядиевых штанах и человека с шишкой на лбу, подслушанном Черевиком, возникает тема красной свитки: «Вчера волостной писарь проходил поздно вечером, только глядь — в слуховое окно выставилось свиное рыло и хрюкнуло так, что у него мороз подрал по коже; того и жди, что опять покажется *красная свитка!*»; сразу после этой фразы Черевик со вздыбившимися от страха волосами поворачивается назад и видит парубка в белой свитке, обнимающего его дочь. После сговора парубка с цыганом, демонические черты в описании которого не требуют доказательств («Совершенно провалившийся между носом и острым подбородком рот, вечно осененный язвительной улыбкой, небольшие, но живые, как огонь, глаза <...> длинные, валившиеся по плечам охлопьями черные волосы...»), следует кульминация темы красной свитки, реализованной сначала в форме нагнетаемых слухов («...все наполнилось слухом, что где-то между товаром показалась *красная свитка*»), затем в форме легенды, рассказанной кумом, затем в виде свиной рожи, высунувшейся в окно, и наконец в виде шутки, устроенной парубком совместно с цыганом над Черевиком, обнаружившим в самый неподходящий момент у себя куски красной свитки. Как только тема красной свитки заканчивается, на сцене тотчас снова появляется парубок, уже окончательно добивающийся от Черевика согласия на брак с Параской.

Необходимо обратить внимание на демоничность фигуры самого жениха. Во-первых, показательно, что его зовут Грицько (ср. одно из обычных украинских названий черта — *Грицько*, *Гриць безпятий* [Драгоманов 1876, 56]). В связи с этим интересен мотив неузнавания Черевиком сына своего покойного друга: «„Ты верно, человек добрый не знаешь меня, а я тебя тотчас узнал“, — говорит парубок Черевику. „Нет, не познаю. Не во гнев будет сказано, на веку столько довелось наглядеться рож всяких, что черт их и припомнит всех!“ — „Жаль же, что не припомнишь Голопупенкова сына!“ — „А ты будто Охримов сын?“ — „А кто ж? Разве один только *лысый дидько*, если не он?“ [Гоголь 2001, 82]. И так, Грицько на вопрос Черевика, не Охримов ли он сын, бросает двусмысленную фразу: «Разве один только *лысый дидько* (т. е. лысый черт), если не он». Значит, можно предположить, что вместо Охримова сына действительно оказался «лысый дидько». Во-вторых, показательно, что имя Охрим — явная ассоциация с демонологическим персонажем «Энеиды» Ивана Котляревского, упырем Охримом. Таким образом, имя парубка Грицько, сына Охрима, прочитывается как «черт, сын упыря».

Обращают на себя внимание и другие характерные детали в описании парубка — его смуглое лицо и яркие, горящие глаза — черты, также характерные и для облика нечистой силы. Согласно народным верованиям, у черта глаза горят, а лицо смуглое, опаленное жаром пекла. Гоголь при описании парубка использует типичное как для романтической эстетики, так и для народной былички намеренное неразличение мифологического и реального планов — то ли это загорелый парень в белой свитке, то ли черт, принявший облик парубка, «Охримова сына», и сменивший красную свитку на белую, поскольку функционально эти цвета взаимозаменяемы. Но в народной быличке эта двусмысленность всегда разрешается — нечистая сила так или иначе обнаруживает свою истинную природу, а у романтиков двусмысленное «мерцание» реального и ирреального так и остается неразрешенным согласно принципам романтического гротеска.

Существуют и другие мелкие детали в характеристике парубка в белой свитке, указывающие на мифологическую двойственность его образа. В частности, мотив любовного томления, испытываемого Параской при встрече с парубком, может прочитываться и как типичный для нечистой силы мотив наваждения, лишения человека собственной воли: «Может быть, это и правда, что ты ничего не скажешь худого! — подумала про себя красавица, — только мне чудно... верно, это лукавый! Сама, кажется, знаешь, что не годится так... а силы недостает взять от него руку» [Гоголь 2001, 82].

Немаловажная характеристика Грицька — то, что он «важно» дует горилку, а в народной культуре пьянство, гульба, как и изобретение горилки, связаны с деятельностью черта (вспомним в связи с этим черта в красной свитке, который как раз пропился в шинке, поэтому и вынужден был заложить свою одежду). Еще одна характерная деталь: Грицько — парубок, т. е. неженатый парень, не имеющий по народному праву статуса полноценного, самостоятельного хозяина, а он хозяйствует сам (продает на ярмарке волов), это возможно только в том случае, если он — сирота. А сирота также обладает «пограничным» статусом и определенной степенью «иномирности» в народной традиции.

Тем более знаковым является поведение парубка — чтобы получить невесту, он вступает в сговор с цыганом — фигурой, как уже говорилось ранее, имеющей явные демонические черты, и вместе они то ли имитируют присутствие черта в красной свитке на ярмарке, то ли лукавый действительно вмешивается — здесь Гоголем опять исполь-

зуются прием романтического гротеска, когда действительность «мерцает». В результате можно сделать вывод, что в «Сорочинской ярмарке» Гоголь реализует сквозной для «Вечеров...» мотив получения невесты с помощью нечистой силы (ср. тот же мотив в «Ночи накануне Ивана Купала» — Петрусь вступает в сговор с Басаврюком, чтобы получить Пидорку, в «Ночи перед Рождеством» Вакула вступает в «псевдо-договор» с чертом, чтобы получить Оксану, в «Майской ночи» Левко получает помощь в матримониальных делах, оказав услугу панночке-русалке). В связи с этим настораживает характерное высказывание цыгана: «А спустишь волов за двадцать, если *мы* заставим Черевика отдать *нам* Параску?» (курсив наш. — Е. Л.). Заметим — не «тебе», а «нам». Возникает закономерный вопрос: кому это «нам» должна достаться Параска? Тому, кто имеет дело с «красной свиткой»? Ср. похожую реплику черта, соблазняющего кузнеца Вакулу в «Ночи перед Рождеством»: «Это я — твой друг; все сделаю для товарища и друга!.. Оксана будет сегодня же наша...» [Гоголь 2001, 168]. Если собрать вместе все эти детали — аномальное время, место и развитие свадьбы, ее устройство с помощью «красной свитки», т. е. черта, и «двоящийся» образ самого жениха в белой свитке, возникает вопрос: а за кого вообще выходит замуж Параска?

Если принять во внимание все приведенные обстоятельства, можно заметить, что, с одной стороны, по своей структуре эта анти-свадьба косвенно ассоциируется с популярным в народной традиции мотивом оболыщения девушки мифологическим любовником, в результате которого та теряет свою волю и способность адекватно оценивать происходящее с ней. С другой стороны, можно заметить некоторое сходство Параски из «Сорочинской ярмарки» с девушкой, которая так хотела выйти замуж, что готова была выйти хоть за черта («Хоть бы черт меня взял!») — в результате черт и забирает ее (известный сюжет восточнославянских быличек). Вспомним в связи с этим монолог Параски и примеривание ею очипка мачехи — головного убора замужней женщины: «Ну что, если не сбудется то, что говорил он? <...> Ну что, если меня не выдадут? если... Нет, нет, этого не будет! <...> разве и я не могу делать того, что мне вздумается? Упрямства-то и у меня достанет <...> Да я и позабыла... дай примерить очипок, хоть мачехин, как-то он мне придется!» [Гоголь 2001, 96].

Во всем тексте «Сорочинской ярмарки» действительность раздваивается, существует в двух параллельных пластах: реальном — живом, веселом, шумном — и инфернальном, погустороннем, «иномирном»,

который постоянно просвечивает сквозь реальность, высовывается на секунду, как рыло свиньи, и вновь исчезает, в полном соответствии с типичными установками эстетики романтического гротеска. Таким образом, кажущиеся противоречия гоголевского текста находят свое объяснение, если предположить, что оппозиция «красная свитка» черта — «белая свитка» «хорошего» парубка (как обычно толкуется это соотношение цветов в исследовательской литературе) в действительности является взаимозаменяемой синонимией и белый цвет в данном соотношении служит таким же маркером демонического, как и красный. Поэтому тоскливые ноты в последнем абзаце предопределены и обусловлены всем развитием описанных событий — «свадьба-то «нечистая»!

В заключение хотелось бы заметить, что история красной и белой свитки получила дальнейшее развитие в виде реминисценции «красное домино» — «белое домино» в романе Андрея Белого «Петербург», на что обратил внимание В. Паперный в своей статье о влиянии творческих методов Гоголя на тексты Андрея Белого: «Этот мотив (красной свитки. — *Е. Л.*) имплицитно присутствует во всех эпизодах, где появляется „красное домино“... и вообще все красное, создавая соотношенность этих эпизодов с гоголевской темой „нечистой силы“. Целостный миф, который метонимически представляет мотив „красной свитки“, экспонирован в эпизоде... описывающем бал: здесь появляется спасающее С. П. Лихутину „белое домино“» [Паперный 1983, 96].

Однако, несмотря на непосредственную апелляцию к «Сорочинской ярмарке» как к источнику мотива «красное домино» — «белое домино» в романе «Петербург», Андрей Белый «переворачивает» ситуацию «Сорочинской ярмарки»: в повести Гоголя мотив демонической «красной свитки» сначала существует лишь на уровне слухов, множась в ярмарочной толпе, и лишь потом реализуется в действительности не без помощи цыгана и парубка в белой свитке. В романе Белого все происходит наоборот: сначала Н. А. Аbbleухов, надев на себя красное домино, пугает в темном подъезде Софью Петровну Лихутину, чтобы отомстить ей за оскорбление, а потом, не без помощи газетного репортера, слух о демоническом «красном домино», возникающем на пути то курсистки высших фельдшерских курсов, то школьной учительницы М. М., то баронессы R. R., начинает множиться в газетных статьях. Причем Белый подробно и не без иронии вскрывает механизм распространения этого слуха, показывая, что в его основе

лежат не демонические происки нечистой силы, а меркантильное желание репортера побольше заработать на сенсационном материале, не афишируя того факта, что и курсисткой, и учительницей, и баронессой, подвергшимися нападению красного домино, является одна и та же дама — Софья Петровна Лихутина [Белый 1999, 126–128]. Таким образом, мотив «красной свитки», служащий у Гоголя материалом для создания «мерцающей» действительности, намеренного неразличения потустороннего и реального, в тексте Белого превращается почти что в фарс — все попытки Аблеухова-младшего, нарядившегося в красное домино, казаться пугающе демоничным и таинственным, никого, в сущности, не пугают, а его появление на балу (который является несомненной реминисценцией сцены свадьбы из повести Гоголя) вызывает со стороны присутствующих прозаический вопрос: «Не хочешь ли чаю с сэндвичами?» «Красное домино», согласно Белому, практически лишено какой-либо демоничности и выглядит скорее нелепо, чем пугающе, поскольку не оно является источником демонического — демонизм растворен в самой реальности жизни, в обыденности и тем более страшен, чем менее уловим и различим в привычном и повседневном течении жизни. Возникающий в сцене сорочинской свадьбы гофмановский мотив автоматически движущихся кукол, совершающих действия лишь подобные человеческим и руководимых неким кукловодом, в романе Белого реализуется в сцене бала, где механически движутся танцующие маски, а роль гоголевского музыканта в сермяжной свитке с длинными закрученными усами, чей смычок приводит в движение танцующую толпу, у Белого отдана таперу, который, «выгибая хребет, заплясал опять взбитым коком волос на бегущие и рулады льющие пальцы... И пошло — раз, два, три... А за ними пошли испанки, монахи и диаволы; арлекины, ментики, веера...» [Белый 1999, 304–305].

Если Белый намеренно лишает «красное домино», под которым скрывается не черт, а вполне реальный человек — Н. А. Аблеухов, каких-либо потусторонних черт, то возникающее в конце сцены бала и помогающее Лихутиной «белое домино» наделено «иномирными» чертами в полной степени. Исследователи романа «Петербург» толковали этот образ то как символ «высшего Добра» и даже как Белого всадника, побеждающего Красного Дракона [Паперный 1983, 96], то как фигуру самого Христа [Долгополов 1999, 962]. Однако некоторые черты в описании таинственного «белого домино» заставляют думать, что символика этого образа может быть прочитана иначе: «...кто-то

печальный и длинный, весь обвернутый в белый атлас, ей навстречу пошел по пустеющим залам; из-под прорезей маски на нее смотрел светлый свет его глаз; ей казалось, что свет заструился так грустно от чела его, от его костенеющих пальцев...» и далее: «Доверчиво протянула она руку белому домино: как блистает атлас, как прохладен атлас! И ее лазурная ручка зашуршала, коснувшись этой белой руки, и на ней повисла бессильно (у обладателя домино деревянную оказалась рука)...» [Белый 1999, 325]. Можно заметить, что в описании «белого домино» Андрей Белый маркирует несколько характеристик: «печальный и длинный» незнакомец завернут в белый атлас, от него струится свет и исходит блеск, от него веет холодом («как прохладен атлас!»), у него «костенеющие пальцы» и «деревянную оказалась рука». Вряд ли холод, исходящий от домино, и деревянные, костенеющие руки могут быть убедительной характеристикой «высшего Добра» и тем более Христа, но они, несомненно, вызывают ассоциации с принятыми в символизме способами изображения Смерти (вспомним хотя бы блоковский «Балаганчик»), которые имеют определенное сходство с персонификацией Смерти в народной традиции.

Как видно из приведенных примеров, соотношение *красный–белый* в повести Гоголя и в романе Андрея Белого имеет различную семантику и выполняет разные функции. Если для Гоголя белый цвет является функциональным заместителем, семантическим «двойником» красного и оба эти цвета несут равнозначную смысловую нагрузку, то у Белого эти цвета действительно противопоставлены друг другу, хотя их смысловая связь в тексте романа асимметрична и опосредована. Если мелькающее на страницах романа красное домино Аблоухова вначале является лишь формой мелкой мести конкретной женщине и не несет в себе ничего (или почти ничего) демонического, то по мере того как Аблоухов оказывается втянутым в террористический заговор, жертвой которого должен стать его собственный отец, а исполнителем — он сам, красное домино приобретает все более зловещий смысл, вписываясь в общий контекст красного цвета в романе и становясь элементом «бесовского глумления», отсылающего нас сразу и к гоголевской «красной свитке», и к «Бесам» Достоевского. Если «красное домино» является порождением «злобы дня», то на «белом домино» лежит печать вечности, неземного света и успокоенности, которые приносит человеку Смерть.

Принятые сокращения

- Белый 1999 — *Белый А.* Петербург. СПб., 1999.
- Гоголь 2001 — *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем. М., 2001. Т. 1.
- Долгополов 1999 — *Долгополов Л. К.* Творческая история и историко-литературное значение романа А. Белого «Петербург» // *А. Белый.* Петербург. СПб., 1999.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Комментарий 2001 — Комментарий // *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем. М., 2001. Т. 1.
- Кулиш 1861 — *Кулиш П.* Гоголь как автор повестей из украинской жизни // Основа. 1861. № 4–5.
- Паперный 1983 — *Паперный В. М.* Андрей Белый и Гоголь (статья вторая) // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1983. Вып. 620.
- Петров 1902 — *Петров Н. И.* Южно-русский народный элемент в ранних произведениях Н. В. Гоголя // Памяти Гоголя. Научно-литературный сборник, изданный Историческим обществом Нестора-летописца. Киев, 1902.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995–1999. Т. 1–2.
- Царынный 1832 — *Царынный А.* Мысли малороссиянина по прочтении Повестей пасичника Рудага Панька, изданных им в книжке под заглавием «Вечера на хуторе близ Диканьки», и рецензий на оныя // Сын Отечества и Северный Архив. 1832. № 2.

И. И. Свирида

Признак в «ученой» культуре: естественность в топосе сада

Семантизация и десемантизация признака, как и любого другого явления, служат механизмами саморазвития культуры. В отличие от более стабильной судьбы признака в народной культуре, в т. н. ученой культуре признаки предрасположены к изменениям. Культура, свободно обращаясь с универсальными категориями времени и пространства, с глобальной историей¹, тем более по-разному оперирует отдельным признаком, порой как бы играя им.

Признаки по происхождению могут быть первичными, природными или иметь социокультурный генезис. Однако во всех случаях, оказываясь или сразу находясь в пространстве культуры, они включены в ее развитие, в процесс семиозиса. Семантизируясь, признаки переходят из природного, физического, пространства в культурное, знаковое, при этом их первоначальные значения могут стираться, переноситься с одного явления на другое, то есть терять прямой, обретая переносный смысл. Признак может получить и обратное, перевернутое значение.

Признак способен семантически расширяться и сужаться, обобщаться и раздробляться. Он заключает в себе возможность мифологизации, сакрализации, символизации. Признак служит средством как индивидуализации явлений, так и их стереотипизации. Признаки могут выступать в качестве дополняющих друг друга, уточняющих, но и противопоставляемых, что обостряет их семантику, а часто и предопределяет ее.

Чрезвычайно изменчив «жанр» признаков: пространственные превращаются в эстетические («высокий стиль»), цветовые — в полити-

Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ № 01-01-00299а.

¹ Культура и история. М., 1997.

ческие, национальные (цвета государственных флагов), физические — в эмоциональные («холодный прием»), сенсорные (слуховые, визуальные и проч.) — в аксиологические («оглушительный успех»). Совершенно особо складывается судьба признака в художественных текстах, где даже в таком, казалось бы, очевидном противопоставлении, как свой/чужой, «„чужое“ всегда „свое“, но и, одновременно, „свое“ всегда „чужое“»².

Меняется масштаб отнесения признаков (к частному или общему), они могут субстантивироваться, приобретать терминологический, категориальный характер, становиться не только сущностной характеристикой той или иной эпохи, но и ее парадигматическим знаком. Однако признак может потерять этот ранг, вернуться на свое место «при знаке» и вместе с этим знаком утратить доминантное значение.

В результате от одной эпохи к другой заметно (а часто и в принципе) изменялось значение отдельных признаков, их аксиология, иерархия, а также состав и насыщенность этими признаками того или иного явления. Это происходило в контексте отдельных культурных эпох и более длительных, выходящих за их рамки процессов. Признак маркировал состояние процессов, обретая свою «биографию». Она могла начаться раньше, чем признак вербализировался, оказался осознанным. Вместе с тем определяемые признаком явления в той или иной форме порой сохранялись дольше, чем его лексическое бытование.

В целом признаки могли семантизироваться и десемантизироваться, актуализироваться и забываться, что наряду с другими их трансформациями весьма отчетливо прослеживается на примере признака *естественный* в топосе сада. Своей особой историей в европейской культуре этот признак обязан как Библии, где, хотя и неназванный, присутствовал в образе Эдема, так и эпохе Просвещения, когда, десакрализованный, он впервые стал основным признаком так называемого естественного или английского парка, возникшего в XVIII в.

Согласно поэту и епископу Игнацию Красицкому, «Рай, как он описан в Священном писании, содержал все, что следует иметь саду» («Письма о садах». 1785)³. Создатели английского парка, возводя его к библейским истокам, наиболее адекватный ему образ эдемского сада усматривали в поэме «Потерянный рай» (1667) высоко ценимого ими

² Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 183.

³ Krasicki I. Dzieła prozą. Warszawa, 1803. T. 5. S. 360.

Джона Мильтона — не случайно Изабелла Чарторыская поместила памятник английскому поэту в своем естественном парке в Пулавах.

Следуя Библии, Милтон описывал, как первые обитатели Рая некогда гуляли на берегах прозрачных ручьев, «в тени ветвей нависших», «в душистых рощах», наслаждались прохладой «тенистых гротов». Эти «прекрасные счастливые места», разбросанные «по долинам и холмам», представляли «различных видов сочетанье». Тем самым поэт назвал существенные признаки, которые появятся в садах XVIII в., — это свободно текущие воды, нестриженная растительность, разнообразие плавно перетекающего рельефа и живописных видов.

Эпоха Просвещения, бесконечно веря в прогресс, тем не менее противопоставила цивилизации неиспорченную естественную природу как общественный, моральный и эстетический идеал. Природа, сенсуалистски воспринятая, в новых представлениях уже не походила на картезианский, подчиненный математическим законам геометризованный универсум, визуальным воплощением которого в XVII в. служил регулярный французский парк. Пассеистским ориентиром как садового искусства, так и просветительской утопии, стала античная Аркадия с ее естественным пейзажем и вписанными в природу обитателями.

В XVIII в. *естественность* стала оценочной категорией, признак *естественный* получил аксиологическое наполнение, а слово *естественный*, *натуральный* (*natural* — англ., *naturel* — фр.) выступило ключевым. Авторы писали о своей любви к «естественным вещам» (Шефтсбери), говорили о естественном праве, которое излагалось не только в трактатах, но и в поэмах (Вольтер. «La roème sur la loi naturelle»). Естественными хотели видеть также сады.

Сначала об этом заговорили не садоводы-профессионалы. Признак *естественный* был привнесен в теорию садового искусства поэтами и философами. Концептуализация признака естественности произошла ранее, чем он проник в садовую практику. В 1710–1720 гг. Дж. Аддисон, А. Поуп, Шефтсбери, Дж. Томсон писали о прелестях дикой природы и уединенных прогулок, о гении местности⁴. Они хотели «большого разнообразия» в садах, природной свободы для растений и для развития личности. Сад — это место самопознания, а его создание — способ самовыражения. Как писал Ж. Делиль, «Любого вида сад хорош уж потому, / Что соответствует владельцу своему» («Сады, или Искусство украшать пейзажи». 1782).

⁴ Hunt J. D. The Figure in the Landscape: Poetry, Painting, and Gardening during the Eighteenth Century. London, 1976, passim.

С. Свитцер, соединивший теорию и практику, впервые представил планы садов, в которых нарушил принцип регулярности и описал «natural and rural Way of Gardening» («естественный путь» он признавал только по отношению к садам, расположенным в сельской местности, полагая, что в городе они должны сохранить регулярность), а «естественного садовника» представил как мастера, который в своих композициях следует не правилам геометрии, а естественной природе («Ichnographica Rustica». 1718). Именно формы естественного ландшафта, «неиспорченной» природы должен был имитировать сложившийся в XVIII в. английский естественный парк, сменивший в садовой моде геометрический парк à la française.

Признак естественности определил программу и поэтику английского парка, образ его идеального обитателя, характер садового быта. Это придало парку целостность и позволило стать одним из наиболее значительных историко-культурных феноменов своей эпохи⁵.

Утверждение признака естественности в садовом искусстве было некой «садовой революцией». Она происходила в Англии в первой половине XVIII в., когда по всей Европе еще создавались многочисленные регулярные парки французского типа, проникшие даже в Китай⁶. Однако уже с середины XVIII в. повсюду без сожаления в новом вкусе начали переделывать многочисленные регулярные садовые ансамбли, в том числе исторические. Планировалась переделка даже Версаля, ограничившаяся, однако, лишь фрагментами.

Английский парк, весьма неожиданно и полемически появившийся на свет, нуждался в представлении его генеалогии. В результате вся история садового искусства была переосознана как история признака естественности. Его истоки нашли в садовых описаниях не только Мильтона, но и Гомера, Плиния Младшего, Саннадзаро, Боккаччо. В предшествующей литературе всех веков удалось обнаружить черты, предвосхищающие естественный парк. В идеальном саду, описанном Ф. Бэконом («О садах». 1625), у входа размещался т. н. *green*, большой газон (как истинный англичанин, он считал, что нет ничего приятнее для глаз, чем прекрасная, коротко подстриженная трава); за основным квадратным садом он предлагал посадить кустарник и разнообразные цветы, чтобы все выглядело «как естественное дикое место» («natural

⁵ *Buttler A. von. Der englische Landsitz. 1715–1760. Symbol eines liberalen Weltentwurfs. Mittenwald, 1982; Соурда И. И. Сады Века философов в Польше. М., 1994.*

⁶ *Gothein M. L. Geschichte der Gartenkunst. Jena, 1926. B. 2. S. 319*

wilderness»). Склонность англичан к пейзажности в садах проявилась и в других сочинениях XVII в.⁷ Тогда же француз Р. Рапен, которого переводили в Англии, писал, что предпочитает те сады, которые «более других похожи на благодатные поля, где улыбается сама природа»⁸.

Уже ранее в садовой практике эпохи Ренессанса пейзажные фрагменты представляли в виде зверинцев, пасек, рощ для прогулок, лесов для охоты, примыкавших к садам⁹. В них можно было найти и другие элементы, которые в дальнейшем станут признаками естественного парка. Это, в частности, руины, не только естественные, что было неудивительно на земле Древнего Рима, но и искусственные¹⁰. Браманте в Monte Prenestini не только возвел Нимфей в виде руины, используя античный фундамент, но и сделал искусственное озеро нерегулярных очертаний.

Различные «прорывы» в естественную природу происходили также в саду à la française. Его геометризованное пространство благодаря уходящим вдаль аллеям и многообразию видов, открывавшихся через проемы в ограждении или сквозь ажур оград, соединялось с окружающим пейзажем. Дезалье д'Аржанвиль, обобщивший опыт регулярного садоводства, считал необходимым создание «естественных перспектив»¹¹. Иллюстрировавший его сочинение и согласный с ним А. Леблон, работая по приглашению Петра I в Петербурге, предложил снять ограды в Верхнем саду Петергофа и заменить их рвами, «дабы вид не был заслонен»¹². Этот прием станет основным в естественном парке, однако пока он еще не имел программного характера, как и «дикая роща», посаженная в 1721 г. в Царском Селе. Позднее Ф. Б. Растрелли все же установил в Верхнем саду Петергофа решетки, что не означало полемики с сформировавшимися принципами естественного парка, а служило лишь продолжением традиции регулярных садов, к которым относился данный сад, а также практическим целям.

Со времени Средневековья европейское садовое искусство в различных модификациях воспроизводило прежде всего топос сада огражденного — были ли это монастырские или увеселительные сады, сады люб-

⁷ Ogden V. S., Ogden M. S. *English Taste in Landscape in the Seventeenth Century*. Chicago, 1955.

⁸ Rapin R. *Les Jardins*. Paris, 1773. P. 40.

⁹ Szafrńska M. *Parki krajobrazowe XVI w. // Sztuka a Natura*. Katowice, 1991. S. 265–281.

¹⁰ Gothein M. L. *Op. cit.* B. 1. S. 234.

¹¹ [Dézallier d'Argenville A. J.] *La Théorie et la Pratique du Jardinage*. Paris, 1709. P. 9.

¹² Дубяго Т. Б. *Русские сады и парки*. Л., 1963. С. 134.

ви. Подобным образом сад изображался в сценах, связанных с жизнью Девы Марии, или в книжных миниатюрах к «Роману о розе». Сад заключенный восходил к тому же источнику, что и естественный сад, — к Библии. Если описание Эдема (Быт. II: 8–14) показывало его, как принято интерпретировать, в качестве неогороженного пространства, имеющего реальные, частично локализуемые географически признаки (близ рек Тигр и Евфрат), то наряду с этим в Библии выступал не имевший конкретного локуса символический топос Hortus conclusus (Песн. IV: 12).

Средневековую традицию сада огражденного, продолженную в культуре Ренессанса и барокко, нарушил английский парк, где ограда не только утратила свою символическую роль, но и в принципе оказалась снята. Символом стало отсутствие ограждения. В практическом отношении ему нашелся заменитель — это были незаметные издалека и не заслонявшие далеких видов рвы, которые отделяли парк, не нарушая иллюзии свободного перетекания культивированного (т. е. культурного) пространства в природное. В английской культуре особое внимание к концепту ограды имело выходящий за садовые проблемы смысл. В XVI–XVII вв. в Англии произошла пауперизация большей части населения вследствие огораживания общественных земель. Ограда представлялась символом узурпации чужих прав. Вместе с тем она «стала ассоциироваться с упорядоченным, стабильным, законным правительством»¹³. В начале XVIII в. инициаторы естественного парка принадлежали в большинстве к партии вигов, оппозиционной правительству тори, что делало отсутствие ограды, как и в целом культ естественной природы, знаком свободомыслия. Н. Певзнер назвал это «проявлением либерализма и неким бунтом вигов против тирании и нетерпимости»¹⁴. В результате признак *естественный* приобрел политический оттенок.

Лексема *естественный* не столь часто появлялась в сочинениях XVIII в. о садах¹⁵. По отношению к парку нового типа в целом чаще употреблялось определение *английский*, хотя в начале XVIII в., говоря об *English Gardens*, Аддисон имел в виду еще регулярные сады в самой Англии, хотя и отмечал их специфику по сравнению с садами Франции и Италии¹⁶. Однако со временем национальный признак *англий-*

¹³ Хилл К. Английская Библия и революция XVII в. М., 1998. С. 151.

¹⁴ Pevsner N. Historia architektury europejskiej. Warszawa, 1980. T. 2. S. 197.

¹⁵ См., напр., антологию: The Genius of the Place. The English Landscape Garden 1620–1820 / Ed. Hunt J. D., Willis P. London, 1975. P. 138–260.

¹⁶ The Spectator. 1712. № 414. Цит. по: The Genius of the Place. P. 142.

ский в садовом искусстве начал выступать как типологический в одном ряду с ранее сложившимися и приобретшими типологический характер понятиями *итальянский* и *французский* парк. Поэтому, подобно им, английский парк мог появиться в любой стране¹⁷. В Польше итальянским садом (*ogród włoski*) еще в XIX в. часто называли украшенные сады, независимо от их композиции, так как сюда садовое искусство в его развитых формах пришло в XVI в. именно в формах итальянского сада, а его т. н. квартиры (замкнутые четырехугольные посадки) долгое время сохранялись в композиции польских садов.

В середине века французы ввели название *англо-китайский* (*le goût anglo-chinois*), не только акцентируя связь естественного парка с китайскими садами, но и, не в последнюю очередь, желая затушевать заслуги англичан в разработке принципов этого парка (Ж. Л. Ле Руж). Позднее Х. К. Л. Гиршфельд писал о *немецком* парке. В России А. Т. Болотов называл английский парк «натуральным» или «во вкусе натуральном»¹⁸ и мечтал создать *русский* парк. Принцип классификации садов по национально-типологическому признаку впоследствии сохранил свое значение в истории садового искусства.

Для семантизации признака *естественный* было важно не только то, каким образом он описывался, но и чему он противопоставлялся. Если теоретики XVII в. ценили природу как за многообразие, так и за регулярность, гармонию и симметрию, которые она «соблюдает в своих столь совершенных творениях»¹⁹, то в дальнейшем эти признаки разошлись. В XVIII в. регулярность, воплощением которой выступал французский парк, получила негативную оценку и оказалась противопоставлена многообразию (*variety*) английского парка.

Основной признак этого парка — *естественный* — выступал в виде синонимичных или конкретизирующих его частных признаков. Они служили вторым членом осмысленных в XVIII в. оппозиций: регулярный/*нерегулярный*, геометрический/*пейзажный*, огороженный/*неогороженный*, симметричный/*живописный*, культивированный/*дикий*, стриженный/*нестриженный*, прямой/*извилистый*, изысканный/*простой*, парадный/*интимный*, пышный/*скромный*, эмблематичный/*ассоциа-*

¹⁷ Как имя собственное название Английский парк было дано петергофскому пейзажному парку — одному из первых такого типа в России (1770-е — начало 1780-х гг.).

¹⁸ В отличие от слова *натура*, которое в XVI в. было заимствовано из латинского языка, определение *натуральный* пришло в русский язык в XVIII в., вероятно, из польского языка (см.: Шанский Н. М. Этимологический словарь русского языка. М., 1963).

¹⁹ Цит. по: Wimmer C. A. Geschichte der Gartentheorie. Darmstadt, 1989. S. 108.

тивный. Во всех случаях шла речь о следовании в естественном парке законам природы, а не о насилии над ней. Признак *естественный*, политизируясь, трактовался как выражение естественной свободы и свободолюбия, а *регулярность* рассматривалась как синоним тирании.

В английском парке признак *естественный* не означал естественности в качестве таковой; натуральное понималось как обработанное искусством. Другое дело, что вмешательство садовника должно было остаться незаметным. Не было истинно естественным и поведение обитателей парка, хотя они наряжались там в пасторальные одежды, устраивали *fêtes champêtres*, проводили время на молочных фермах (*fermes ognées*). Программа английского парка предполагала ролевое поведение. Служа местом уединения, философских размышлений, этот парк был также местом театрализованной игры, отвечавшей имитаторским склонностям культуры XVIII в. с ее театрализованной поэтикой. Театральность, выступавшая синтезирующей формой культуры XVIII в., позволила в духе естественности театрализовать пространство сада со всеми его составляющими²⁰.

Английский парк оставался артефактом, а его мастера следовали представлению об истинной природе как прекрасной природе в рамках классицистической поэтики, хотя и способствовали растворению ее норм. При всей неклассичности его пространства и павильонов, выстроенных в духе разных времен и народов, естественный парк выполнял общие классицистические требования: «идти за указаниями природы» (Ст. К. Потоцкий) и, что не менее важно, воспроизводить «прекрасную» природу. По словам польского теоретика архитектуры В. Сераковского, повторявшего характерные для эпохи мысли, природа «не образует совершенного целого, а лишь разбрасывает повсюду свои совершенные плоды, которые разумный и талантливый человек выбирает... соединяет по своему усмотрению и лишь тогда создает совершенное целое, которое ученый мир называет прекрасной натурой»²¹. Садовый пейзаж, подобно паркообразному пейзажу в живописных полотнах XVII–XVIII вв., оставался скомпонованным ландшафтом, преобразенным «искусств гармонией чудесной»²².

Содержание, вкладываемое в признак *естественный*, менялось на протяжении XVIII в. В первой половине столетия для достижения естественности в садах было достаточно отказаться от стрижки растений, от

²⁰ Свирида И. И. Театральность как синтезирующая форма культуры Просвещения // XVIII век: Ассамблея искусств. М., 2001.

²¹ Sierakowski W. Architektura cywilna dla mlodzi narodowej. Kraków, 1796. Т. 1. S. 22.

²² Делиль Ж. Сады, или Искусство украшать пейзажи. Л., 1987. С. 16.

употребления шнура при планировке посадок, сделать незаметными ограждения и стремиться к разнообразию (*variety*). Это было утверждение *естественности* как *нерегулярности*. С. Свитцер ввел в садовые планы извилистые дорожки, которые сначала вычерчивались строго геометрически, а затем рисовались свободно. «Природа не приемлет прямых линий», — говорил У. Кент, которого Х. Уолполл называл «отцом современного паркового искусства». Серпантинная линия была провозглашена У. Хогартом линией красоты («Анализ красоты». 1753), а У. Мейсон назвал ее «линией природы» («Английский парк». 1783).

В середине XVIII в. в английских парках усилилось пейзажное начало. В многочисленных парках Л. Брауна, разбросанных по всей Англии, извилистыми стали не только ручьи и реки, берега водоемов; волнистым он делал сам парковый ландшафт. Теоретики полагали, что создатели садов должны руководствоваться принципами, противоположными тем, которым следует архитектор²³. Композиционные идеи заимствовались у живописцев XVII в. (Пуссен, Лоррен, Дюге, Роза), образцы находили также в пейзажах Италии с ее античными памятниками. В результате признак *естественный* соединился с признаком *живописный* (*picturesque*), впервые введенным в 1727 г. Хансеном. В 1764 г. У. Шенстон назвал английский парк *пейзажным*, а садовника, разбивающего его, *Landscape-gardener*.

Благодаря Э. Бёрку²⁴ рассуждения теоретиков естественного парка приняли собственно эстетическое направление, свободное от морализаторства и практических инструкций. Признак *естественный* приобрел прежде всего эстетический характер. Предметом внимания стали понятия *возвышенного* («*sublime*»), а также *ужасного* («*scenes of terror*». У. Чемберс). Ю. Прайс поставил в один ряд *живописное*, *возвышенное* и *прекрасное*, а по контрасту с ними необходимым в парке считал *дикое* и *безобразное*²⁵. Там действительно появились водопады, скалы, вулканы, которые воспринимались как наиболее полное выражение признака естественности и по мере технических возможностей воспроизводились в садах. Все это готовило эпоху романтизма.

Однако самим романтикам оказалось чуждо то, что теоретиками XVIII в. называлось «искусственной дикостью» и наряду с идилличес-

²³ Hirschfeld C. K. L. Theorie der Gartenkunst. Leipzig, 1779. B. 1. S. 138.

²⁴ Burkes E. A. Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. London, 1757.

²⁵ Price U. An Essays on the Picturesque, As Compared with the Sublime and the Beautiful. London, 1794.

скими аркадийскими сценами часто определялось как *романтичное*²⁶ (*romantique, romantic, romantisch*, Карамзин употреблял определение *романтический*, восходившее к первоначальному значению *romanesque*). Уже для Ф. Шиллера естественный парк стал «фальшивой природой», а Э. Т. А. Гофман критиковал его авторов за «непонятную тягу к натуре»²⁷.

Романтики сакрализовали творческую силу искусства, для них весь мир был божественным произведением. Они вновь оценили бабочные сады с их искусственностью, не маскирующей под естественную природу. А. В. Шлегель полагал, что «художественное произведение непременно должно как бы декларировать, что оно не является природой и не претендует на это»²⁸. «Наблюдать, как произвол (*Willkür*) со всей очевидностью оставляет след на творениях природы, — писал он, — может заключать в себе некую фантастическую прелесть, как, например, фигуры зверей <...> пирамиды и завитки, вырезанные из тиса. Это арабски садового искусства: почему к ним нельзя отнести столь же терпимо, как к украшениям в архитектуре»²⁹.

В результате на смену смысловой оппозиции регулярный сад/естественный сад пришла оппозиция сад/естественная *природа*, а признаки *естественный* и *регулярный* перестали противопоставляться, потеряв оценочный характер. Приятие их или неприятие стало выражением того или иного индивидуального вкуса. Появилась эстетическая свобода выбора, свойственная романтической эпохе.

Согласно ведущему теоретику первых десятилетий XIX в. Д. К. Лайдону, *Landscape-gardening* — это уже не создание пейзажных английских парков (ср. выше мнение Шенстона), а ландшафтное садоводство в целом, включая все типы планировки, в том числе его собственный эклектичный стиль, который он называл *Natural Style*. Тем самым оба признака — *естественный* и *пейзажный* — утратили прямую связь с английским парком, они уже не отсылали к нему как историко-культурному целому, а означали лишь определенный набор композиционных приемов.

Хотя романтики не приняли естественный английский парк в качестве своего, а теоретики садового искусства в XIX в., как и позже, определение *романтический* к садам не применяли, тем не менее в дальнейшем распространилось представление об английском парке

²⁶ *Immerwahr R.* Romantisch. Frankfurt/Main, 1972. S. 47–71.

²⁷ *Thalman M.* Romantiker entdecken die Stadt. München, 1965. S. 61–62.

²⁸ Цит. по: Манифесты западноевропейского романтизма. М., 1980. С. 125.

²⁹ *Schlegel A. W.* Die Kunstlehre. Stuttgart, 1963. S. 178.

как романтическом. Возник некий романтический миф английского парка. Этому способствовало присущее ему романтизированное настроение, которое позднее усилилось в результате разрастания, а часто и одичания его растительности, обветшания и руинирования построек. Не без значения было лексическое совпадение в разных языках определений *романтичный* и *романтический*, отождествление *romantique* и *pittoresque* (впервые у Ж.-Ж. Руссо). «Романтичные» черты начали интерпретироваться как собственно романтические. В результате парковый признак *естественный* неадекватно заместился признаком *романтический* и в качестве такого стереотипизировался³⁰.

Если мифологизация придает явлению дополнительные значения, то стереотип их редуцирует. Хотя он и содержит признаки какого-либо явления, однако изымает их из общего контекста, абсолютизирует. Это произошло относительно английского парка – его «романтичность», в XVIII в. выступавшая, будь то в пасторальных или «ужасных» сценах, прежде всего как источник разнообразных впечатлений, удовольствия, в позднейших интерпретациях была наделена не присущим ей мировоззренческим смыслом.

Стереотип говорит не только об объекте, но и о воспринимающем его субъекте. Распространение романтического стереотипа признака *естественный* свидетельствовало об изменении круга обитателей парка, которым оказались чужды морализирующая программа и модель личности, первоначально заложенные эпохой Просвещения в этот садовый признак. Новые посетители уже не умели или не хотели читать дидактический текст старого парка. Даже если там сохранялись старинные павильоны и скульптуры, в которых раскрывалась его программа, этими посетителями все уже воспринималось лишь сквозь романтический флер старины и не подлежало расшифровке.

С эпохи эклектизма сочетание естественных и регулярных элементов в садовых композициях стало сохраняющейся до наших дней нормой, а норма, как заметил Ю. М. Лотман, не имеет признаков³¹. Признак *естественный* в качестве семантического в XIX в. ушел из садово-паркового искусства, но он остался в его истории, маркируя один из наиболее значительных этапов в развитии этой сферы творчества.

³⁰ Подробнее см.: Свирида И. И. Естественный парк от эпохи Просвещения к бидермейеру // Искусствознание. 2001. № 1. С. 247–248.

³¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв... С. 76.

Н. В. Злыднева

Белый цвет в русской культуре XX века

Предмет настоящего исследования отвечает задаче наук, занимающихся культурой в аспекте информационных технологий. Она состоит в изучении трансформаций знаков и условий, в которых они происходят. В статье содержится попытка на основе анализа взаимодействия визуального и вербального кодов проследить поведение отдельного концепта, который на своем атомарном уровне отражает общие семантические сдвиги в «тексте» культуры и высвечивает некоторые глобальные идеологемы эпохи. Речь идет о белом цвете. «Белое» рассматривается нами как концепт: предметом анализа является семантика белого цвета в русской культуре первой трети XX в. в аспекте взаимодействия вербального и визуального кодов эпохи. В фокусе внимания лежит литература начала века и 20-х гг., однако для дополнительного подтверждения основных положений привлекается и материал изобразительного искусства. За основу берется основная лексическая форма — «белый» и его производные — *белизна*, *белеть* (и пр. с корнем *бел-*).

Прежде всего несколько общих соображений относительно места концепта *белое* в культуре. В цветовом коде культуры белый цвет стоит особняком и несет в себе смыслы тотальности. Выступая одновременно как эквивалент и света, и пустоты, он осмысливается как прото-цвет и сверх-цвет. В звуковом коде, который в архаическом ритуале постоянно корреспондирует с цветовым кодом, белому соответствует значимая *тишина* или (в речевом коде) *молчание*, в числовом коде — космические и одновременно недо-числа 1 и 2. В пространственном — *пустота* (оппозиция *пустое/полное*), во временном — *начало* (оппозиция *начало/конец*). Триада *белое-красное-черное* выступает как универсальный символ культуры. В евразийской традиции *белое* несло значение *западное* и *позитивное* в смысле *сакральное*. Отсюда —

обилие *белых городов* в европейской топонимике (то есть, городов особо важных, в которых имеется собор): *Београд, Белгород, Wien*, в том же контексте можно рассмотреть и именование Москвы *Москвой белокаменной*, то есть, столичной, сакральной (а не только в прямом смысле)¹.

Традиционные противопоставления, которые *белый* цвет образует с *черным* и *красным*, отсылают к основным моделирующим пространственно-временной космос человека диадам *жизнь/смерть, свет/тьма, добро/зло, чистота/нечистота, небо/земля, женское/мужское* и пр., где за *белым* закреплено преимущественное значение *жизни, света, добра, чистоты, неба, женского* начала. Семантическая насыщенность концепта *белый* позволяет рассматривать его в качестве своего рода семиотического фермента. Активизируясь в отдельные эпохи, в отдельных областях и этнокультурных целостностях, он высвечивает специфику типа культуры и ее проекции. Какие же скрытые мотивы русской культуры первой трети XX в. он высвечивает?

Белый цвет необычайно значим для русской культуры в целом. Говоря об этом, не следует недооценивать эмпирии и избегать денотативных значений белого, эквивалентного *снегу*: *белый* цвет доминирует в зимнем русском пейзаже, а *зима* и *снег* метонимически означают и саму Россию (особенно в клише *чужого* взгляда). Важно также учитывать значимость для русской культуры фольклорной традиции, где *белому*, наряду с *черным* и *красным*, отводится одно из главных мест. В славянских заговорах *белое* идентично *молоку, яйцу* и *сперме*, тем самым оно выступает как символ плодородия². В качестве первоцвета *белое* в традиционном сознании несет значение *начала*, отсылая в ритуалах к формулам инициации (*белое* подвенечное платье = *белый саван* как тождество *свадьба* = *похороны*).

Следует иметь в виду и этимологию, которая раскрывает связь идеи *святости* в русской культуре с *белым* цветом. В архаической традиции *белое* выступает как сближенность понятий *святости* и *сияния* (то есть, *белизны*): одно из значений др. инд. *sveta* — *белый*. Согласно В. Н. Топорову, в старославянском *белое* восходит к концепту *святость*, что поддерживается и общностью старославянского *свят-свет*.

¹ *Иванов Вяч. Вс.* Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (К названию Белоруссии) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981. С. 163–176.

² *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122–148.

Он пишет: «Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но онтологичностью цвета как формы и сути святости»³. Речь в первую очередь идет об онтологичности белого цвета. Онтология *белого* в контексте метафизики цвета в православной традиции явилась — еще в начале века — предметом размышлений и Павла Флоренского⁴. *Белое* в русской традиции выступало как предикат России в целом: в словаре В. Даля мы находим: Белая Русь как Святая Русь (эквивалентные словосочетания)⁵.

В русской культуре первой трети XX в. белый цвет начинает занимать доминирующую позицию. В качестве диады *белое/красное* белый цвет маркирует политический дискурс времени революции и гражданской войны. Обращает на себя внимание распространенность *белого* в самоименованиях культуры. Так, писатель А. Бугаев избирает для себя псевдоним Белый. *Белое* доминирует в названиях стихов и стихотворных циклов А. Ахматовой — «Белая стая», «Белое стихотворение», «Белые ночи» и пр. Много *белого* у Цветаевой и Пастернака. Невозможно упомянуть все бесчисленные названия произведений русской литературы XX в., в которых фигурирует белый цвет: «Белая гвардия» Булгакова, «Белый пароход» Айтматова, в массовой культуре — популярный фильм 70-х гг. «Белое солнце пустыни» и пр. Распространенность белого цвета в русской литературе XX в. может быть трактована как знак коренного поворота, сдвига в развитии всей культуры в целом.

В самом начале века этот сдвиг еще не очень очевиден. В поэзии символизма *белое* выступает как значимое отсутствие цвета (*бесцветность* или *прозрачность*) или как синтез всех цветов⁶. Объекты, которые маркирует *белый* в символизме первого поколения, — *снег, тень, туман, луна, нить, змей, лебедь, цветы, корона, одежда, ангел, река и свет*. Контекст, в котором возникает *белый* — отсылает к *мотивам сна, подлунного мира, умирания, ночи, холода*, то есть — к *смерти* в целом.

³ Топоров В. Н. Идея святости в Древней Руси // *Он же*. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. С. 544.

⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины // *Он же*. Собрание сочинений. УМКА-PRESS, 1989. Т. 4.

⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. С. 152–157.

⁶ О мотивной структуре русского символизма см.: Hansen-Löve Aage. Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung der Poetische Motive. I Band. Diabolischer Symbolismus. Wien, 1989 (русское издание: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. СПб., 1999).

Таким образом, в мотивном поле в связи с *белым* доминирует мотив *смерти*. Основная цветовая оппозиция — *белое/черное* (ср. стих. Бальмонта «Черный и белый»). *Белое/черное* как *свет/тьма* и *жизнь/смерть* часто образуют оксюмороны типа *свет смерти*: «Я хочу, чтоб немеркнувшим светом / Засветилась мне смерть!» (Бальмонт).

От раннего символизма к позднему намечается динамика: оппозиция *белое/черное* постепенно вытесняется оппозицией *белое/красное*. Хотя обе оппозиции принадлежат архаической традиции, можно предположить, что последняя отсылает к более глубинному слою мифологических представлений⁷. Она часто связана с апокалиптической символикой. При этом происходит контаминация солярных символов: так, *солнце* выступает и как *красный дракон* (Сологуб) или *змий* (Вяч. Иванов), и как *свет* (ср. идиома *белый свет*), то есть одновременно и в демонически-деструктивном, и в позитивном значениях⁸. При этом важно отметить, что *белое* как *свет* выступает у второго поколения символистов в группе мотивов, отсылающих к *визионерскому, новому*, в частности, в поэзии Вяч. Иванова.

Кристаллизация отношения *белое/красное* и его апокалиптические коннотации особенно значима для А. Белого. Амбивалентность противопоставлений сменяется у него вектором (от *красного* к *белому*). Мотивы выбора писателем псевдонима, как он сам писал об этом, были связаны с динамикой «от красного к белому» и впечатлением от библейского текста (слова пророка Исайи): «Если будут грехи ваши как багряное, как снег убелю»⁹. Белый цвет очень важен для А. Белого — в символике цветов *белый* наделен для него верховным сакральным смыслом: «...белый цвет — символ воплощенной полноты бытия...»¹⁰.

Таким образом, в символизме реализуется традиционная символика *белого*. Однако важно отметить динамику от *черно-белого* к *красно-белому*, а также семантика *новое* в связи с *белым*, возникающие у второго поколения символистов (А. Белый и Вяч. Иванов).

Радикальный сдвиг в семантике *белого* наступает в поэтике авангарда. *Белое* встраивается в семиотическую революцию, первоначаль-

⁷ Ср. белый и красный цвет для обозначения ранга жрецов в древнеиндийской традиции: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 788.

⁸ См.: Хаизен-Лёве А. Русский символизм.

⁹ Белый А. Почему я стал символистом // *Он же*. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 425.

¹⁰ Белый А. Священные цвета // Там же. С. 201.

но возникшую в сфере искусства, и проецирует свою традиционную семантику на синтагматическую ось. Онтологичность *белого* на языке поэтики авангарда выступает как *нулевой знак* и соответствует авангардному *нулевому уровню дискурса*. В качестве нулевого знака *белое* соответствует футуристической одержимости идеей *начала*, равно как и *концов*. Приверженность авангарда *белому* становится еще более понятной, если вспомнить близость его поэтики фольклору (ср. идея *начала* как формула *инициации*). Триада *белое–красное–черное* выступает как цветовой символ эпохи.

Однако обновление (и одновременно восстановление архаических смыслов) *белого* в авангарде произошло не сразу. У Кандинского, чье восприятие цвета еще лежит в рамках символистской парадигмы, белый цвет в качестве члена оппозиций *белое/черное* отсылает как оппозициям *свет/тьма, начало/конец* и традиционно прочитывается как символ *смерти*. Он концептуализирован как *нулевой знак* (*лед, молчание, неподвижность*), отмечается его маркированность в постимпрессионизме и близость к *желтому* (*свету, центростремительному*) (В. Кандинский. О духовном в искусстве).

Резкий семантический сдвиг происходит в живописи Малевича, где *белое* выступает как чистый концепт, свободный от традиционных коннотаций (картина К. Малевича «Белое на белом», 1919). Колоризм Малевича опирается на основные архаические цвета: черный, красный и белый. Однако ни цвет, ни форма (крест, круг и пр.) не несут в супрематизме символической нагрузки. Концептуализация *белого* у Малевича актуализирует архаические смыслы семантики *белого* посредством отождествления в *белом* знака и денотата (цветового пигмента) и тем самым минуя традиционную цепь символических ассоциаций. Как антитеза «Белому на белом» К. Малевича возникает картина «Черное на черном» А. Родченко.

Концептуализация *белого* в авангарде особенно зримо предстает в живописи П. Филонова: полотно, названное им «Белая картина» (1919) почти не содержит открытого белого цвета. Являясь частью серии «Ввод в мировой расцвет», картина отсылает к области утопического и тем самым концепт *белого* становится знаком-индексом утопии. Проникновение *белого* в названия полотен особенно показательно: процесс вербализации *белого* указывает на его ресемантизацию.

Символистское *белое как новое* и *белое как смерть* трансформируется в авангардной поэтике в *белое как нулевой знак* и *белое как сакральное*. В русле авангардной парадигмы лежит и семантика *белое/*

красное в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита»: «сакральная» история начинается со слов «В белом плаще с кровавым подбоем <...> вышел прокуратор Иудеи Понтий Пилат». В его романе «Белая гвардия» начало повествования отмечено той же оппозицией: *красный дрожащий Марс versus «белый мохнатый декабрь», белый гроб с телом матери, белая рука священника, белые нашивки на погонах, белый хлеб, а также снежный, прекрасный Город.*

Цветовой код, в котором концепт *белое* занимает доминирующую позицию, соответствует принципам поэтики орнаментальной прозы в 20-х гг. Граничность *белого* по признаку его тотальности соответствует структурированной орнаментальной прозе. Так, в рассказе В.с. Иванова «Дите» (1922) традиционная оппозиция белое/красное маркированно заменена на *белое/желтое* и отнесено к оппозиции *свой/чужой*. Своим для красноармейцев оказывается ребенок белых, а чужим — «желтый» ребенок киргизов, чужой расы. Маркированный сдвиг затрагивает и традиционную соотношенность белого со смертью: белого ребенка оставляют в живых, а желтого убивают. Помимо прямой семантики, белое (как начальное) в этом рассказе выступает на метатекстуальном уровне как знак-индекс архаизирующей поэтической структуры.

К концу 20-х гг. нарастает космозация концепта. У Хармса в стихотворении «Белая овца» (1929) *белая овца машет белой рукой, вступая в круг солярно-космической символики («Гуляла белая овца, / блуждала белая овца. / Кричала в поле над рекой, / звала ягнят и мелких птиц, / махала белою рукой, / передо мной лежала ниц. / Звала меня ступить в траву. / А там в траве, маша рукой / гуляла белая овца, / блуждала белая овца»¹¹ и далее).*

Космизация концепта *белое* достигает апогея в романе А. Платонова «Чевенгур» (1929). Характерно, что на фоне других произведений Платонова, для которого в целом визуальный, и в частности цветовой, код слабо выражен, «Чевенгур» обладает высокой цветностью. Количественный анализ парадигматики мотива *белое* в тексте романа показывает резкую доминанту белого цвета над остальными цветами. Распределение происходит следующим образом: если принять *белый* за 100%, *черный* составляет 70%, *красный* — менее 50%, *серый* — 40%, *зеленый* — 22% и *желтый* — 11,1%. Область совпадения белого и черного — *тело (глаза, волосы, кожа, живот, люди), свет и не-*

¹¹ Даниил Хармс. Полет в небеса. Л., 1988. С. 66.

бо/земля. Область несовпадения, где доминирует *белый город*. *Белый город* в «Чевенгуре» Платонова имеет утопическую семантику. Характерно, что в прозе Платонова последующего периода — начала и середины 30-х гг., когда утопическая проблематика уходит для него на второй план (рассказы «Река Потудань», «Семен», «Фро»), наблюдается резкое снижение частотности *белого*. Таким образом, для Платонова концепт *белое* имеет утопическую коннотацию.

Характерно, что утопическая проекция *белого* возникает и в анти-утопии Замятина «Мы»: наиболее «сильные» части текста — первый и последний абзацы романа — отмечены мотивом *белые зубы* (ср. *зуб* как символ смерти в традиционной символической системе). Начало: *Обернулся: в глаза мне — белые — необычайно белые и острые зубы, незнакомое женское лицо*. Конец: *Я заметил, что у ней острые и очень белые зубы и что это красиво <...> У нее стало очень белое лицо ... <смерть>*.

Интересно, что и у Ахматовой, несмотря на всю несхожесть ее мира с миром Платонова, *белое* несет в себе отголосок утопического смысла, что можно прочитывать как код эпохи. В ее поэзии *белое/красное* доминирует над *белым/черным*; наряду с традиционными мотивами — смерть (*зима, снег, ночь*) — *белое* выступает в связи с мотивом *дальнего* (*птица, парус* — цитата лермонтовского «Белеет парус одинокий», — *челн, крылья, глубь колодца, дно*), а также *дома* (*дом, храм, церковь*, а также метонимически — *колоннада, порог, зал, двор, звонница, стена, тени*). Если *дальнее* обращено в будущее, *дом* — это у-топос прошедшего. В контексте петербургского текста Ахматовой *её белый дом* — это метонимическое обозначение Петербурга как города демонически-инверсированной сакральности — города «белых ночей».

Мотив *белого города* отсылает к апокалиптической теме в русской культуре XX в. *Новый Иерусалим versus Вавилон* в цветовом коде выступают как оппозиция *белое/красное*. Обращает на себя внимание высокая частотность белого цвета (в предикативном и объектном значении) в тексте Апокалипсиса (*одеяния* — 9 раз, *конь* — 3 раза, а также *волосы, волна, снег, камень, трон*). Традиционная цепочка символов выстраивается в Апокалипсисе как *белое=смерть-обновление (очищение)*.

Концепт новизны, положительная отмеченность *нового* в оппозиции *новое/старое* явились особенностью «горячей» культуры XX столетия¹². Мотив смерти, погребальный код в русской культуре XX в.

¹² О семантике новизны см.: Арутюнова Н. Д. О новом, первом и последнем // Она же. Язык и мир человека. М., 1998. С. 695–734.

являются ведущими: они определили не только топику символизма, но и всю русскую культуру рубежа 20–30-х гг. Погребальная семантика определила и литературную тематику, и артефакты (московское метро; план монументальной пропаганды, иконография архитектуры и пр.), и ритуальную символику (мумификация Ленина). Она определила также особую инклинированность смертью, которая выразилась во всем многообразном комплексе эсхатологических установок российского социализма. Идея *смерти* как обновления в комплексе ритуально-мифологических представлений является универсалией. Однако наложение на дуализм *смерть=новое* концепта *белое* сигнализирует о постоянном ожидании в России нового и страшного — апокалиптической доминанте как ведущей идеологеме русской культуры нынешнего столетия. Именно в коде пары *белое=новое* ведет свои рассуждения В. Розанов в своей статье «Апокалипсис нынешнего времени»: «И сотворяет <Бог. — Н. З.> новое как утешение, как «утертые слезы» и «облечение в белые одежды»¹³, а ссылаясь на Достоевского, отмечает эквивалентность Русь=белая земля. Вспоминается народная утопическая легенда о Беловодье, бытовавшая в староверческих сектах.

Таким образом, повышение частотности *белого*, его концептуализация и сдвиг семантики в сторону актуализации цепочки смыслов *святость=смерть=новизна* — все это может быть прочитано как цветовой код апокалиптической проекции в русской культуре первой половины XX в. Иными словами, ожидание нового и страшного в России первой трети XX в. окрашено в белый цвет.

¹³ Розанов В. Апокалипсис нашего времени // Розанов В. Уединенное. М., 1990. С. 398.

Научное издание

Признаковое пространство культуры

Корректор — *Т. И. Томашевская*
Младший редактор — *Н. Ю. Квасницкая*
Редактор — *Т. А. Агапкина*
Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indrik@pochtamt.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093,
Ред.01.08.2001; 9533004 — Литература научная и производственная

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.
27,0 п.л. Тираж 1200 экз. Заказ № 6021

Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Библиотека Института славяноведения 5